Kant y el problema de la metafísica

Martin Heidegger

FILOSOFÍA

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

ha sido ampliamente reconocido como el filósofo más original del siglo XX. De su obra, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *El ser y el tiempo, Introducción a la fenomenología de la religión, Arte y poesía y Estudios sobre mística medieval.*

Kant y el problema de la metafísica

Martin Heidegger

Kant y el problema de la metafísica

Edición original en lengua alemana:
Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Traducción: Gred Ibscher Roth
Revisión de la traducción: Elsa Cecilia Frost

Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices: Gustavo Leyva

Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en alemán, 1929
Primera edición en español, 1954
Cuarta edición en alemán, aumentada, 1973
Segunda edición en español, de la cuarta en alemán, 1981
Primera edición en las *Obras completas [Gesamtausgabe]*
en alemán (vol. 3), 1991
Segunda edición en las *Obras completas* en alemán, 2010
Tercera edición en español, de la segunda edición
en las *Obras completas [Gesamtausgabe]* en alemán (vol. 3), 2013
Primera edición electrónica, 2014

Título original: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*
© 1951, 1973, 2010, Vittorio Klostermann GmbH - Frankfurt am Main

D. R. © 1954, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1915-0 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Nota editorial, por Gustavo Leyva

Prólogo a la cuarta edición

Prólogo a la primera edición

Prólogo a la segunda edición

Observaciones previas a la tercera edición

Introducción. El tema de la investigación y su estructura

La explicitación de la idea de una ontología fundamental mediante la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica

Primera parte
La fundamentación de la metafísica en el punto de partida

Segunda parte
La fundamentación de la metafísica en la realización

A) La caracterización de la dimensión de retorno para la realización de la fundamentación de la metafísica

B) Las etapas de la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología

Tercera parte
La fundamentación de la metafísica en su originariedad

A) La característica explícita del fundamento colocado en la fundamentación

B) La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas

C) La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana

Cuarta parte
La fundamentación de la metafísica en una repetición

A) Fundamentación de la metafísica en la antropología

B) El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del *Dasein*

C) La metafísica del *Dasein* como ontología fundamental

Anexo

I. Apuntes sobre el libro de Kant

II. Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas.* 2ª parte: «El pensamiento mítico». Berlín, 1925

III. Conferencias de Davos. *La Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica

IV. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger

V. Sobre la crítica del libro de Kant de Odebrecht y Cassirer

VI. Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866

Nota editorial

La obra que el lector o la lectora tiene en sus manos se compone de dos partes: la primera de ellas es el libro publicado por Martin Heidegger en 1929 con el título *Kant y el problema de la metafísica*; la segunda se compone de seis textos —cinco de ellos de la autoría de Heidegger y uno más en el que se recoge el protocolo de su discusión con Ernst Cassirer— que versan temáticamente tanto sobre aspectos tratados en el libro citado de 1929 como sobre problemas planteados en el marco de la famosa disputa de Davos con el ya mencionado Cassirer.

La primera edición de *Kant y el problema de la metafísica* apareció en 1929 bajo el sello de la editorial Friedrich Cohen, en Bonn. La obra tuvo en 1934 una edición intermedia de la casa editorial G. Schulte-Bulmke, en Fráncfort del Meno. Posteriormente, en 1951, se publicó una segunda edición sin modificaciones a la que siguió una tercera, igualmente sin cambios, en 1965, en Fráncfort del Meno, bajo el sello de Vittorio Klostermann. En 1973, todavía en vida de Heidegger, se publicó una cuarta edición, esta vez revisada, a la que seguiría otra, la quinta edición ampliada, en 1991. El que se considera ahora como el texto base de esta obra es el que ha sido publicado en el marco de la *Gesamtausgabe [Obra completa]* de Martin Heidegger proyectada y diseñada, como se sabe, por el propio Heidegger e iniciada en 1975 bajo el auspicio editorial de la casa Vittorio Klostermann en Fráncfort del Meno. *Kant y el problema de la metafísica* aparece como el volumen 3 en esta edición y ha sido editada por vez primera en el marco de la *Gesamtausgabe* en 1991, con una segunda edición en 2010.

La primera edición en español de *Kant y el problema de la metafísica* fue publicada en esta misma casa editorial en el año de 1954 y reimpresa en 1973. Posteriormente se publicó una segunda edición en 1981 que ha sido reimpresa tanto en México (1986) como en España (1993). Sin embargo, hasta ahora no se había emprendido un trabajo sistemático de reedición de este texto central tanto para la comprensión del pensamiento del propio Heidegger, como para la interpretación de la filosofía kantiana. El texto que se ha tomado como base para esta edición es, como ya se ha dicho anteriormente, el que apareció en el volumen 3 de la *Gesamtausgabe [Obra completa]* de Martin Heidegger en su segunda edición, publicada en 2010. La traducción de esta obra se ha realizado directamente desde el alemán y tomando como punto de partida la versión en español

realizada por Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost y publicada por vez primera por esta misma editorial en 1954. Se ha procedido, además, a confrontar la traducción que ahora presentamos tanto con la edición francesa [*Martin Heidegger: Kant et le problème de la Métaphysique*, Alphonse de Waehlens y Walter Biemel (intro. y trad.), París, Gallimard, 1953] como con la inglesa [*Martin Heidegger: Kant and the Problem of Metaphysics*, Richard Taft (trad.), 5ª ed., aumentada, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1990, 1997[2]].

En la edición que ahora presentamos se han modificado y corregido algunos errores conceptuales, sintácticos y de traducción que aparecían en la versión anterior, se han eliminado algunos arcaísmos y se ha buscado dar a la obra una organización que, incluso en el formato, sea lo más fiel posible al original. Se ha buscado respetar incluso —en la medida de lo posible— la puntuación (o la ausencia de la misma) del original alemán, las redundancias que realiza el propio Heidegger en su lengua e incluso los sutiles juegos de palabras. Además, en esta versión se ha colocado al margen la paginación original que aparece en la edición alemana de la *Gesamtausgabe*, se han señalado con la mayor precisión posible los cortes de página mediante la introducción de tres puntos [:] en el cuerpo del texto, se han reordenado los párrafos a fin de respetar la forma en que aparecen en el original y se han incluido las *Randbemerkungen* [observaciones al margen] que Heidegger colocó en el ejemplar de mano que poseía de esta obra. Estas observaciones —a veces relativamente más extensas, en otras ocasiones reducidas a una sola palabra e incluso a una interjección— se han marcado en notas de pie página indicadas siempre con letras minúsculas. Las notas del editor, en cambio, se introducen siempre con un asterisco (*) y se han marcado a pie de página entre corchetes ([]) .

Las traducciones de conceptos centrales de *Ser y tiempo* que aparecen a lo largo de esta obra se ha realizado siguiendo la cuidada edición de Jorge Eduardo Rivera C. publicada originalmente en Santiago de Chile y reeditada en 2003 por la editorial Trotta (Madrid), aunque no siempre se siguió esta traducción que poco a poco se convierte en canónica en nuestra lengua. Así, por ejemplo, en el caso de términos como *Zeitlichkeit* e *Innerzeitigkeit,* opté por traducirlos por *temporalidad* e *intratemporalidad,* respectivamente, y no por *temporeidad* e *intratemporeidad,* los empleados por Rivera, que me parecen no sólo innecesariamente artificiosos, sino también incompatibles con la traducción usual de estos términos en la *Crítica de la razón pura* de Kant, a la que Heidegger se refiere constantemente en esta obra. He empleado, en cambio, *temporeidad* para la expresión alemana *Temporalität*. Me he apartado también de Rivera en las traducciones que ofrece de expresiones conceptuales empleadas por Heidegger en las que aparece el verbo *sein* que, como se sabe, en español posee las acepciones tanto de «ser» como de «estar». Rivera propone así entender *Dasein* no tanto como «ser-ahí» sino más bien como «estar-ahí» y, en forma análoga, opta por traducir *in-der-Welt-sein*, *In-sein* y

Mitsein por «estar-en-el-mundo», «estar-en» y «coestar», respectivamente (aunque las tres expresiones son centrales en *Ser y tiempo*, solamente la primera de ellas aparece empleada en esta obra). Es preciso señalar a este respecto que, en su acepción filosófica, la voz alemana *sein* (griego: εἶναι; latín: *essere*; francés *être*; inglés: *to be*, español: *ser* y *estar*) se usa en lengua alemana como un verbo con diversos modos de empleo que —y esto ha sido objeto de intensos debates a lo largo de la historia del la filosofía occidental — podrían eventualmente integrarse en un único significado fundamental. Una diferenciación de las diversas variantes de significación de la palabra *ser* se delinea ya en la lengua griega por lo menos desde Aristóteles, quien distingue en forma expresa el infinitivo sustantivado de «ser» (i. e. «el ser», τὸ εἶναι) del participio presente sustantivado (literalmente «el siendo», «lo que es», τὸ ὄν). En lengua alemana, el verbo *sein* se emplea así, en primer lugar, en el sentido «existencial» para denotar precisamente la existencia de algo (y, de este modo, decir «x *es*» equivale a decir «x existe»); en segundo lugar, se usa en un sentido «copulativo» o «predicativo» por medio del cual se dice algo sobre un sujeto en un enunciado determinado («x *es* pesado», «x *es* rojo», etc.) y, finalmente, en tercer lugar, se usa como verbo auxiliar que acompaña a un participio pasado. Como ya se apuntaba, la expresión *sein* en español puede ser traducida bien sea por «ser» o bien por «estar». La primera de ellas tiene en nuestra lengua los primeros dos sentidos que señalamos anteriormente para *sein* en alemán, a saber: tanto el «existencial» como el «copulativo» o «predicativo», aunque no el tercero: el de servir como verbo auxiliar para tiempos compuestos con un participio pasado (no obstante, en español asume una función —que no tiene en alemán— también como verbo auxiliar para conjugar todos los verbos en la voz pasiva). *Estar,* en cambio, aunque puede tener en ocasiones un sentido existencial para expresar el hecho de hallarse en este o aquel lugar, situación, condición o modo actual de ser o de permanecer, o de hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación, condición, etc., tiene en nuestra lengua una gama de sentidos más restringida que la de *ser.* Es por ello que he decidido en esta traducción no seguir a Rivera y optar por traducir expresiones como «*in-der-Welt-sein*», no por «*estar-en-el-mundo*» (que es como lo hace Rivera) sino, siguiendo en este punto a Gaos, por «*ser-en-el-mundo*». Me parece que de este modo se expresa en forma aún más clara la localización —central para Heidegger— de expresiones y conceptos como éste en un plano ontológico al igual que su conexión indisoluble con la que es para Heidegger la pregunta fundamental de la filosofía —a saber: la pregunta no por el «estar», sino justamente por el «ser». Un argumento adicional que podría aducirse en favor de la opción aquí elegida, incluso sobre la base de la propia traducción ofrecida por Rivera, es el hecho de que éste traduce «*Selbstsein*» no como «estar-sí-mismo», sino justamente como «s*er-sí-mismo*», lo cual me parece correcto de acuerdo a lo anteriormente señalado.

Por lo que se refiere a las citas y referencias a la *Crítica de la razón pura* de Kant que hace Heidegger a lo largo de este libro, he tomado como guía —aunque, de nuevo, en ocasiones me he apartado de ella— la esmerada traducción realizada por Mario Caimi publicada en esta misma editorial (Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*. Mario Caimi [trad., estudio y notas], Esteban Amador, Mariela Paolucci, Marcos Thisted [índices temático y onomástico] y Dulce María Granja [tabla de correspondencias de traducción de términos], fce, uam, unam, 2009). Me he apartado, pues, de las ediciones de *Ser y tiempo* y de la *Crítica de la razón pura* realizadas por José Gaos y Manuel García Morente, respectivamente, que son las que habían servido como guía a los traductores anteriores de esta obra que ahora presentamos a los lectores del mundo hispanohablante.

A lo largo del texto aparecen algunas palabras en alemán que me permití introducir para aclarar al lector el sentido preciso de algún término. A veces repetí la palabra en alemán en otras partes del texto. De cualquier forma, intenté siempre indicar los términos alemanes que corresponden a la traducción española sólo en su primera aparición a fin de evitar fatigas innecesarias al lector y no recargar más un texto que ya de por sí es de lectura difícil. Hay, sin embargo, términos centrales como *Dasein* que se han convertido en parte del dominio público del mundo académico e ilustrado, adquiriendo incluso una suerte de carta de naturalización en las traducciones de Heidegger a nuestro idioma. Es por ello que, en prácticamente todas sus apariciones a lo largo de esta obra, este término ha sido dejado en su lengua original.

A fin de hacer más comprensible el sentido y el carácter, al igual que la argumentación y el sofisticado marco conceptual que Heidegger despliega en esta obra, se han agregado al final de la misma los anexos I, II, V y VI, que se añaden así a los anexos III, «Conferencias de Davos. La *Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica», y IV «Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger», los únicos que se encontraban ya traducidos en la anterior edición castellana de esta obra.

Espero solamente que todo el esfuerzo realizado para dar a luz esta nueva versión al castellano de una obra central de Martin Heidegger como *Kant y el problema de la metafísica* encuentre una buena acogida tanto en el mundo académico como en el(la) lector(a) interesado(a) en la filosofía. Deseo agradecer, finalmente, al Fondo de Cultura Económica —especialmente a Joaquín Díez-Canedo, Martí Soler, Juan Carlos Rodríguez, Bárbara Santana y Rosa Pretelín— la confianza depositada en quien esto escribe para la realización de la tarea que ha culminado con la presentación de esta obra que ahora ofrecemos al público iberoamericano.

GUSTAVO LEYVA
Universidad Autónoma Metropolitana,
Ciudad de México, mayo de 2011

A la memoria
de Max Scheler

Prólogo a la cuarta edición

En el manuscrito de la primera edición de este libro se halla insertado en la carátula un billete que, por los rasgos, ha de ser de mediados de los años treinta. El texto dice:

Libro sobre Kant
Con S. y T. («Ser y tiempo») solamente—; pronto
se ve claro que no se llegó
a la cuestión propia(mente) dicha [comp. I 3. P.[1] y Destr(ucción)[2]]
Un refugio — en el camino (y)
no nuevos descubrimientos
sobre la filología de K(ant)
[S(er)] entidad *[Seiendheit]* — Objetividad *[Gegenständlichkeit]*
y «Tiempo»
Esquematismo
pero a la vez: el camino propio está obstruido
y se hace susceptible de malas interpretaciones
comp. Secc(ión)[3] IV. Principio del nuevo principio — Concept. Refl.
Contribuciones[4] — Comienzo para un nuevo comienzo- /Refl.
(Conceptos de reflexión).

Las anteriores observaciones nos indican cuál fue el motivo que llevó a la publicación de este libro sobre Kant, a saber, el desacierto, patente en 1929, de la cuestión planteada en *Ser y tiempo*. Cuando preparaba las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant, para el semestre de invierno de 1927-1928, paré mientes en el capítulo del esquematismo y advertí que existía una conexión entre el problema de las categorías, esto es, entre el problema del ser de la metafísica tradicional, y el fenómeno del tiempo. Fue así como la cuestión planteada en *Ser y tiempo* se convirtió en anticipación de la explicación de Kant que tenía en perspectiva. El texto de Kant fue el recurso de donde extraer —en el propio Kant— un portavoz para la cuestión ontológica por mí planteada.

El recurso así buscado llevó a que se expusiera la *Crítica de la razón pura* en el horizonte del interrogante de *Ser y tiempo,* con el inconveniente, en cambio, de que se

había sometido la cuestión kantiana a una problemática que le era ajena, por más que la ocasionara.

En escritos posteriores (véase la nota a la III edición de 1965) intenté reemprender la ulterior interpretación de Kant, aunque sin volver a redactar el libro a ese tenor.

Hansgeorg Hoppe, en el volumen mixto, *Durchblicke* [Perspectivas] editado por Vittorio Klostermann (1970), pp. 284-317, presenta una idea crítica e instructiva del cambio de mi interpretación de Kant, con referencias a anteriores tomas de posición crítica.

Hermann Mörchen, en su disertación de Marburgo (1928), «La imaginación en Kant» *(Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* t. XI, Max Niemeyer, Halle a. d. Saale, 1930, pp. 311-495; 2ª edición inalterada, Max Niemeyer, Tubinga, 1970, separata), completa la discusión de la «imaginación trascendental» entablada en mi libro sobre Kant.

Este fue escrito inmediatamente después de la clausura del 2º curso universitario de Davos (17 de marzo-6 de abril de 1929), a partir de los trabajos que tenía preparados (véase el prólogo a la primera edición).

El apéndice de la presente edición trae el compendio, por mí dispuesto, de mis tres conferencias de Davos sobre la «*Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica» (aparecido en la *Davose Revue,* IV, 1929, núm. 7, pp. 194-196).

También en ese apéndice he insertado un informe sobre la *Disputa* entre Ernst Cassirer y yo, con ocasión de las conferencias por nosotros dichas. Cassirer habló en tres de ellas sobre antropología filosófica, refiriéndose al problema del espacio, del lenguaje y de la muerte.[5]

Mi libro sobre Kant no deja de ser una introducción al modo de una tentativa a un rodeo cuestionable en la cuestionabilidad, aún en pie, de la pregunta por el ser planteada en *Ser y tiempo.*

La creciente angustia inconfesada ante el pensamiento no permite más que se pase por alto el examen del olvido del ser que predomina en la época.

Doy las gracias de una manera especial a mi editor, el señor Vittorio Klostermann, doctor *honoris causa* en jurisprudencia y en filosofía, por el interés que desde siempre ha manifestado por este libro. Extiendo también mis gracias a la señora doctora Hildegard Feick (Wiesbaden) y al catedrático doctor Fr.- W. von Herrmann (Friburgo de Brisgovia) por su cuidadosa labor en la corrección.

M. H.
Finales de agosto de 1973

Prólogo a la primera edición

Lo esencial de la siguiente interpretación fue dado a conocer por primera vez en un curso académico de cuatro horas semanales durante el semestre de invierno de 1927-1928 y repetido, más tarde, reiteradas veces en conferencias y ciclos de conferencias (en el Instituto Herder de Riga en septiembre de 1928 y en los cursos universitarios de Davos en marzo de 1929).

La interpretación de la *Crítica de la razón pura* se originó en conexión con la primera redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo.* (Véase *Ser y tiempo,* primera mitad. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* editado por E. Husserl. t. VIII [1927], p. 23 y ss. Los números de las páginas de la separata, que ahora aparecen en su segunda edición, revisada, coinciden con los del *Anuario.)*

En la segunda parte de *Ser y tiempo* se trató el tema de la investigación que sigue, aunque en términos de una interrogación más vasta. Sin embargo, se renunció allí a una interpretación ulterior de la *Crítica de la razón pura.* Sirva la presente publicación de complemento preparatorio.

Al mismo tiempo aclara, en el sentido una introducción «histórica», la problemática tratada en *Ser y tiempo,* primera mitad.

Como una aclaración ulterior de la interrogación rectora puede verse el tratado del autor intitulado *De la esencia del fundamento,* que ha aparecido como separata (véase *Festschrift für E. Husserl, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [Homenaje a E. H., volumen complementario al *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*], 1929, pp. 71-110).

El presente escrito está dedicado a la memoria de Max Scheler. Su contenido fue el tema de nuestra última conversación, en la cual el autor pudo apreciar una vez más la fuerza desatada de ese gran espíritu.

M. H.
Todtnauberg, en la Selva Negra de Baden,
Pentecostés de 1929

Prólogo a la segunda edición

Esta obra publicada hace 20 años y agotada casi desde entonces reaparece ahora sin cambios. De esta suerte conserva la forma por la cual, de múltiples modos, tuvo y no tuvo repercusión.

En forma incesante se tropieza con la violencia de mis interpretaciones. El reproche de violencia puede ser bien probado en este escrito. En efecto, los historiadores de la filosofía tienen razón cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores. Pues un diálogo de esta clase, a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes. Son leyes más vulnerables. En los diálogos el peligro de errar es mayor, los defectos más frecuentes.

Ante el posterior desarrollo de mi pensamiento durante el lapso indicado, los errores y deficiencias del presente ensayo se me han hecho tan patentes, que renuncio a remendarlo con corolarios, notas y epílogos.

Quienes piensan, aprenderán más a partir de las deficiencias.

M. H.
Friburgo de Brisgovia, junio de 1950

Observaciones previas a la tercera edición

Para la correcta comprensión del título de este escrito, sirva la siguiente indicación: lo que para la metafísica es el problema —a saber: la pregunta por el ente como tal en el todo— es lo que convierte a la metafísica en problema. El giro «el problema de la metafísica» posee doble sentido.

Como complemento del presente trabajo puede consultarse: *Kants These über das Sein [Tesis de Kant sobre el ser],* Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1963, y *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen [La cuestión en torno a la cosa. Sobre la doctrina kantiana de los principios trascendentales],* Max Niemeyer, Tubinga, 1926.

M. H.
Friburgo de Brisgovia, principios de 1965

Introducción
El tema de la investigación y su estructura

La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental.

Se llama ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica «conforme a la naturaleza del hombre». La ontología fundamental es la metafísica del *Dasein* humano que se exige necesariamente para hacer posible a la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica. Exponer la idea de una ontología fundamental significa: demostrar que la mencionada analítica ontológica del *Dasein* es un postulado necesario y dilucidar así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué limites y bajo qué presupuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿Qué es el hombre? Pero si una idea se afirma, por lo pronto, mediante su poder de aclaración, también la idea de la ontología fundamental se afirmará y presentará por medio de una interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica.

Pero es preciso aclarar de antemano lo que la palabra «fundamentación» significa. La expresión revela su significado en el dominio de la construcción. La metafísica no es ciertamente un edificio existente, pero es algo real como «disposición natural» en todos los hombres.[6] La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente, a colocar otro fundamento por debajo de esta metafísica natural o, en otras palabras, a suplantar un fundamento anterior por uno nuevo. Pero tratándose de una fundamentación, hay que alejar precisamente la idea de que se trata de aportar fundamentos para un edificio ya terminado. La fundamentación es más bien el proyectar el plan de la construcción misma, de modo que éste indicase simultáneamente sobre qué y cómo la construcción debe ser fundamentada. Pero, fundamentar la metafísica en el sentido de proyectar un plan de construcción no quiere decir tampoco que se construya un sistema con sus disciplinas, sino el contorno y la delineación arquitectónicos de la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de una esencia no se consuma sino al descubrir su fundamento esencial.

De esta suerte, la fundamentación de la metafísica como proyecto de la posibilidad interna de la metafísica es necesariamente una forma de hacer efectiva probar la solidez del fundamento colocado. Si esto ha de acontecer y cómo haya de hacerlo es el criterio de la originariedad y la amplitud de una fundamentación.

Si la siguiente interpretación de la *Crítica de la razón pura* logra sacar a luz la originariedad del origen de la metafísica, entonces se comprenderá en su esencia esta originariedad si se la desarrolla en su acontecer concreto, es decir, si se repite la fundamentación de la metafísica.

En tanto que la metafísica pertenece a la «naturaleza del hombre» y existe fácticamente con él, ha sido concebida ya en alguna forma. Por eso una fundamentación expresa de la metafísica no se realiza nunca desde la nada, sino en la fuerza o carencia de fuerza de una tradición que le prescribe las posibilidades del punto de partida. Tomando en cuenta la tradición que implica, toda fundamentación, en relación con la que la precede, es entonces una transformación de la misma tarea. De modo que la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica ha de esforzarse por aclarar cuatro puntos:

1. La fundamentación de la metafísica en el punto de partida *[Ansatz]*.
2. La fundamentación de la metafísica en la realización *[Durchführung]*.
3. La fundamentación de la metafísica en su originariedad *[Ursprünglichkeit]*
4. La fundamentación de la metafísica en una repetición *[Wiederholung]*.

La explicitación de la idea de una ontología fundamental mediante la interpretación de la Crítica de la razón pura como una fundamentación de la metafísica

[:5] Primera parte
La fundamentación de la metafísica en el punto de partida

EXPONER EL PUNTO DE PARTIDA QUE KANT TOMÓ PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA equivale a contestar la pregunta: ¿por qué la fundamentación de la metafísica se convierte para Kant en una *Crítica de la razón pura?* La respuesta se encuentra al discutir las tres preguntas parciales siguientes: ***1)*** ¿Cuál es el concepto de la metafísica pre-kantiana? ***2)*** ¿Cuál es el punto de partida para la fundamentación de esta metafísica tradicional? ***3)*** ¿Por qué es esta fundamentación una *Crítica de la razón pura?*

§ 1. El concepto tradicional de la metafísica

El horizonte dentro del cual vio Kant la metafísica y en el cual debía poner su fundamentación puede caracterizarse a grandes rasgos por medio de la definición de Baumgarten: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.*[1] La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende.[a] En el concepto de «primeros principios del conocimiento humano» hay una ambigüedad peculiar y, por el momento, necesaria. *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.*[2] No es éste el lugar para exponer los motivos y la historia de la [:6] formación y estabilización de este concepto dogmático de la metafísica. Pero una breve indicación de lo esencial servirá para aclarar el contenido problemático de este concepto y para preparar la comprensión de la importancia básica que tiene el punto de partida kantiano de la fundamentación.[3]

Se sabe que la expresión μετὰ τὰ φυσικά (al principio una mera clasificación bibliográfica que servía para designar todos aquellos tratados de Aristóteles que seguían a los que pertenecen a la *Física*) pasó a denominar más tarde la característica filosófica del contenido de estos tratados posteriores. Pero dicho cambio de significado no es cosa

baladí, como suele creerse, sino que orientó la interpretación de estos tratados en una dirección determinada, y con ello definió como «metafísica» lo que Aristóteles trató en ellos. Sin embargo, es dudoso que lo que se ha reunido en la *Metafísica* de Aristóteles, sea «metafísica». El mismo Kant quiere atribuir directamente a la expresión un significado congruente con el contenido: «Por lo que se refiere al [:7] nombre de metafísica, no debe creerse que se haya originado por mera casualidad, puesto que es tan adecuado para esta ciencia: pues si φύσις significa Naturaleza y nosotros no llegamos a los conceptos de la Naturaleza sino a través de la experiencia, luego aquella ciencia que le sigue, se llama metafísica (de μετὰ : *trans* y *physica*). Es una ciencia que, en cierto modo, está fuera del dominio de la física, más allá de ella».[4]

La expresión técnica que se adoptó por razones de clasificación y que dio origen a una determinada interpretación del contenido, surgió a su vez de una dificultad en la comprensión objetiva de los escritos que se habían insertado así en el *corpus aristotelicum*. No había en la filosofía de las escuelas siguientes a Aristóteles (lógica, física, ética), ni disciplina ni marco, dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como πρώτη φιλοσοφία , como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera; μετὰ τὰ φυσικά es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental.

Esta perplejidad, por otra parte, tuvo su origen en la confusión que había acerca de la naturaleza de los problemas y conocimientos que se discuten en estos tratados. En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia de la «filosofía primera». Ésta no es solamente un «conocimiento del ente como ente» (ὂν ᾗ ὂν), sino también un conocimiento de la región suprema del ente (τιμιώτατον γένος), desde la cual se determina el ente en total (καθόλου).

Pero esta doble característica de la πρώτη φιλοσοφία no implica una doble serie de ideas diametralmente opuestas e independientes la una de la otra, ni se puede atenuar o eliminar una en favor de la otra, ni mucho menos se presta este dualismo [:8] aparente para fusionarlo precipitadamente en una unidad. Es preciso, más bien, aclarar, a partir del problema central de una «filosofía primera» del ente, las razones de ese dualismo aparente y la naturaleza de la conexión que hay entre las dos definiciones. Es esto una tarea tanto más urgente cuanto que la dualidad mencionada no surge en Aristóteles, sino que domina el problema del ser desde los comienzos de la filosofía antigua.

Para establecer este problema de la definición de la esencia de la «metafísica», puede decirse anticipadamente que metafísica es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad. Pero esa «definición» sólo tiene valor al señalar el problema, es decir, al señalar las preguntas: ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?, ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en

total? ¿Y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser? Es por esto por lo que la palabra «*metaphysica*» manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía.

La metafísica occidental postaristotélica no debe su forma a un pretendido sistema aristotélico cuya tradición se hubiera recogido y continuado, sino al hecho de no haberse comprendido que Aristóteles y Platón dejaron los problemas centrales en un estado problemático y abierto. Son dos los motivos que han determinado la formación del concepto dogmático de la metafísica, y que han impedido, cada vez en mayor grado, que la problemática original pudiera recogerse de nuevo.

Un motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no-divino es algo creado: el Universo. El hombre a su vez ocupa entre las creaturas una posición privilegiada, ya que lo único que tiene importancia radical es la salvación de su alma y su existencia eterna. De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, [:9] se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summum ens,* la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis.* En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente «en general» *(ens commune).*

Otro motivo esencial en la formación del concepto dogmático de la metafísica se refiere al modo y al método de su conocimiento. Teniendo por objeto al ente y al sumo ente, «algo por lo que todo el mundo tiene interés» (Kant), la metafísica es una ciencia de dignidad máxima, la «reina de las ciencias». En consecuencia, también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal el conocimiento «matemático». Este conocimiento constituye la ciencia racional y *a priori* en el más alto grado, por ser independiente de todas las experiencias contingentes, es decir, es la «ciencia racional pura». El conocimiento del ente en general *(metaphysica generalis)* y el que se refiere a sus partes principales *(metaphysica specialis),* se convierten, pues, en una «ciencia de la razón pura».

Ahora bien, Kant se mantiene fiel a la intención de esta metafísica y la proyecta aún más hacia la *metaphysica specialis,* que él denomina «metafísica propiamente dicha», que encierra «el fin último de toda metafísica».[5] Pero en vista de que todos los intentos de esta ciencia se «frustran» continuamente, en vista de la incoherencia e ineficacia de los mismos, cualquier ensayo de ampliar el conocimiento racional ha de relegarse a segundo plano, hasta aclarar el problema de la posibilidad interna de esta ciencia. Surge así la tarea de fundamentar la metafísica, en el sentido de determinar su esencia. ¿Cómo inicia Kant la delimitación de la esencia de la metafísica?

[:10]§ 2. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional

En la metafísica, como conocimiento puro y racional del ente «en general» y de la totalidad de sus regiones principales, se efectúa un «traspasar» de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular. Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible. Pero «su proceder ha sido hasta ahora un mero tanteo, y, lo que es lo peor de todo, [un tanteo] entre meros conceptos».[6] La metafísica carece de una prueba rigurosa de su pretendido conocimiento. ¿Qué es lo que da a la metafísica la posibilidad interna de ser, en realidad, lo que pretende ser?

Una fundamentación de la metafísica, en el sentido de una delimitación de su posibilidad interna, debe dirigirse, en primer lugar, hacia el *fin último* de la metafísica, es decir, hacia una determinación de la esencia de la *metaphysica specialis;* pues ésta es por excelencia un conocimiento del ente suprasensible. El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente. Así pues, la fundamentación se concibe ahora como aclaración de la esencia de un modo de conducirse en relación al ente, en el cual éste se manifieste en sí mismo, de tal manera que todo enunciado acerca del ente sea demostrable por ello.

Pero ¿qué es lo que pertenece a la posibilidad de un comportamiento tal en relación al ente? ¿Hay un «indicio» sobre lo que hace posible esta conducta? En efecto, lo hay, en el método de los científicos. «Se encendió una luz para todos los investigadores de la naturaleza. Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe [:11] obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro».[7] El «plan preconcebido» de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.

Las ciencias matemáticas de la naturaleza dan, pues, un indicio acerca de esta conexión fundamental de condiciones que hay entre la experiencia óntica y el conocimiento ontológico. Pero con esto se agota su función en la fundamentación de la metafísica. Esta referencia a la conexión de las condiciones no es todavía la solución del problema sino que solamente señala la dirección en la que hay que buscarlo, comprendiéndolo siempre en su generalidad fundamental. Si solamente aquí puede

encontrarse, es decir, si la idea de una *metaphysica specialis* ha de desarrollarse con arreglo al concepto del conocimiento positivo (científico), es precisamente lo que queda por solucionar.

La proyección de la posibilidad interna de la *metaphysica specialis* se convierte, mediante la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico, en una pregunta que investiga la posibilidad de lo que facilita el conocimiento óntico. Éste es, precisamente, el problema de la esencia de la comprensión previa del ser, a saber: del conocimiento ontológico en el sentido más amplio. El problema de la posibilidad interna de la ontología implica la pregunta por la posibilidad de la *metaphysica generalis*. El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*.

[:12] Al comenzar así la fundamentación de la metafísica, Kant entra inmediatamente en discusión con Aristóteles y Platón. La ontología se considera por primera vez como un problema. De esa suerte el edificio de la metafísica tradicional sufrió la primera y más profunda sacudida. Desaparece la vaguedad y el tono de natural convicción con los que la *metaphysica generalis* trataba, hasta entonces, de la «generalidad» del *ens commune*. El problema de la fundamentación exige, por primera vez, claridad acerca del modo de la generalización y, por ello, acerca del carácter del traspasar que el conocimiento de la constitución del ser implica. El saber si Kant mismo logra aclarar perfectamente el problema es una cuestión de orden secundario. Basta con que haya reconocido su necesidad y, sobre todo, con que la haya expuesto. Pero, a la vez, se pone de manifiesto que la ontología no se refiere, en primera instancia, a la fundamentación de las ciencias positivas. Su necesidad y su papel se fundan en un «interés más alto», que la razón humana lleva en si misma. Pero como la *metaphysica generalis* presta a la *metaphysica specialis* el «armazón»[8] necesario, así también, en la fundamentación de aquélla, se transforma la determinación de la esencia de ésta.

Fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación de la posibilidad interna de la ontología. He aquí el verdadero sentido, por ser metafísico (puesto que tiene a la metafísica por único tema), de lo que se ha llamado la «revolución copernicana» de Kant, título que lleva constantemente a interpretaciones equívocas. «Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; [:13] lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados.»[9] Con esto, Kant quiere decir lo siguiente: no «todo conocimiento» es óntico y, donde lo hay, se

hizo factible gracias a un conocimiento ontológico. El «antiguo» concepto de la verdad, según el cual el conocimiento ha de «adaptarse» *(adaquatio)* al ente, no sufre sacudida alguna por la revolución copernicana, sino que al contrario ésta lo presupone y hasta lo fundamenta por primera vez. El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente («los objetos») sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. Los objetos, es decir, la determinabilidad óntica de los objetos, tienen que ajustarse a este último conocimiento. La revelabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica); pero el conocimiento óntico por sí solo no puede nunca orientarse «según» los objetos, ya que sin el conocimiento ontológico carece de un posible hacia dónde.

Con esto ha quedado claro que la fundamentación de la metafísica tradicional tiene como punto de partida la cuestión acerca de la posibilidad interna de la ontología como tal. Pero, ¿por qué se convierte esta fundamentación en una «crítica de la razón pura»*?*

§ 3. La fundamentación de la metafísica como «crítica de la razón pura»

Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» La interpretación del problema asa formulado explica el porqué la fundamentación de la metafísica se realiza en forma de «crítica de la razón pura». La pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico exige una caracterización previa del mismo. Siguiendo la tradición, Kant, en esta fórmula, concibe el conocer como juzgar. ¿Qué clase de conocimiento se encuentra en el comprender ontológico? Se conoce, en él, al ente. Pero lo que así se conoce —cualquiera que fuera el modo de percibirlo y determinarlo— pertenece al ente. Este «qué-es» conocido referente al ente es aportado *a priori* por el conocimiento ontológico, antes de toda experiencia óntica, aunque debe servir precisamente a ésta. Kant llama «sintético» al conocimiento que aporta el «qué-es» del ente, es decir, que revela al ente mismo. De esta suerte, la pregunta por la [:14] posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos *a priori*.

La instancia de fundamentación de la legitimidad de estos juicios con contenido quiditativo sobre el ser del ente no puede encontrarse en la experiencia misma; pues la experiencia del ente se guía siempre a su vez por una comprensión ontológica del ente que se hará accesible mediante la experiencia según un «dirigir la vista» determinado. Conocimiento ontológico equivale, por ende, a juzgar según bases no empíricas (principios).

Kant llama «razón pura» a esta nuestra facultad de conocer a partir de los principios *a priori:*[10] «razón pura es aquella [facultad] que contiene los principios para conocer

algo absolutamente *a priori*».[11] En tanto que estos principios encerrados en la razón representen la posibilidad de un conocimiento *a priori,* la revelación de la posibilidad del conocimiento ontológico debe conducir, por tanto, a una explicitación de la esencia de la razón pura. La delimitación de la esencia de la razón pura representa al mismo tiempo un criterio para determinar lo que es su no-esencia, así como también la limitación y restricción (crítica) de sus posibilidades esenciales. [:15] La fundamentación de la metafísica como revelación de la esencia de la ontología es una «crítica de la razón pura».

El conocimiento ontológico, es decir, la «síntesis» *a priori,* es aquello para lo cual «propiamente, la crítica entera existe».[12] Urge por eso una definición más exacta de esta síntesis, tan pronto como se fije el problema que debe guiar esa fundamentación de la metafísica. Kant hace uso frecuente de esta expresión, dándole significados diversos;[13] es más, estos significados van entremezclándose, especialmente al formularse el problema de la fundamentación de la metafísica. La pregunta tiende a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, todo juicio como tal representa ya un «yo enlazo», a saber, el sujeto con el predicado. En cuanto juicios, los juicios «analíticos» son también sintéticos, aunque la razón de la concordancia del enlace sujeto-predicado resida simplemente en la representación del sujeto. Así, los juicios sintéticos son «sintéticos» en un doble sentido: primero, en cuanto son simplemente juicios; segundo, en cuanto que la legitimidad del «enlace» de las representaciones (síntesis) viene a ser un aporte (síntesis) del ente mismo, acerca del que se ha emitido un juicio.

Pero, en el problema de los juicios sintéticos *a priori,* se trata aún de otra modalidad de síntesis. Ésta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Este aportar la determinación del ser del ente es un modo de referirse previamente al ente; una pura «referencia a…» (síntesis), que forma el «hacia» y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible a través de la síntesis empírica. Debe aclararse la posibilidad de esta síntesis *a priori*. Kant llama trascendental a toda investigación que concierna a la esencia de esta síntesis. «Llamo trascendental a todo conocimiento , en general, que se ocupa no [:16] tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos.»[14] El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible.

Convertir la posibilidad de la ontología en problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental. Por eso Kant usa el nombre de «filosofía trascendental» en lugar de *metaphysica generalis* (ontología), al caracterizar la

problemática de la ontología tradicional,[15] y habla, por lo tanto, de la «filosofía trascendental de los antiguos»[16] al mencionar esta ontología tradicional.

Pero la *Crítica de la razón pura* no representa un «sistema» de filosofía trascendental, sino que es más bien un «tratado del método».[17] Esto a su vez no significa una doctrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar una determinación completa de «los contornos generales» y de la «estructuración interna total» de la ontología. En esta fundamentación de la metafísica como un proyecto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el «croquis entero de un sistema de metafísica».[18]

La intención de la *Crítica de la razón pura* permanece desconocida según esto si se interpreta esta obra como una «teoría de la [:17] experiencia» o más aún como una teoría de las ciencias positivas. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la «teoría del conocimiento». Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación, que a su vez está ya bastante alejada de la interpretación de la Estética y de la Analítica trascendentales comúnmente aceptada, acierta con lo esencial, a saber, el hecho de que la ontología, como *metaphysica generalis* —es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera— se ha fundamentado y por primera vez se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una «teoría del conocimiento», sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología.

Si la verdad de un conocimiento pertenece a su esencia, el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica. Hay que determinar la esencia de la «verdad trascendental», «que precede a toda [verdad] empírica, y la hace posible».[19] «Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad.»[20] La verdad óntica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Ésta es, en un nuevo sentido, la interpretación legítima del sentido de la «revolución copernicana». Con esta revolución empuja Kant hacia el centro el problema de la ontología. Nada se puede presuponer en el problema de la posibilidad de la verdad ontológica originaria y menos aún el «hecho» de la verdad de las ciencias positivas. La fundamentación no tiene otra tarea que perseguir la síntesis *a priori* en [:18] sí misma, hasta los gérmenes contenidos en ella, que le permiten desarrollarse (la posibilitan en su esencia) tal cual es.

Comprendiendo de manera clara la peculiaridad de una fundamentación de la metafísica, Kant dijo de la *Crítica de la razón pura:* «Este trabajo es difícil y exige un lector decidido a adentrarse poco a poco en un sistema, en el cual no hay nada dado

como base, excepto la razón misma, sistema que, por lo tanto, trata de desenvolver el conocimiento desde sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno».[21]

Así, surge la tarea de mostrar cómo se ha de realizar este desarrollo de la posibilidad de la ontología desde sus gérmenes.

[:19] Segunda parte
La fundamentación de la metafísica en la realización

PARA EL PROYECTO DE LA POSIBILIDAD INTERNA DEL CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO debe haberse ofrecido una perspectiva sobre la dimensión de retorno hacia la base que sostiene la posibilidad de lo que se investiga en cuanto a su constitución esencial. Ahora bien, es el destino inevitable de toda penetración verdadera en un terreno hasta entonces desconocido que éste se determine sólo «poco a poco». En el curso mismo de la penetración se confirma la dirección escogida y se forma un camino transitable. Sin embargo, por más que la seguridad y el sentido de orientación imperturbable propios a la potencia creadora hayan guiado los primeros pasos, falta, por lo pronto, una vista sistemática y explícita de los contornos del campo que hay que desbrozar. Es verdad que «toda crítica exige el conocimiento de las fuentes y la razón debe conocerse a sí misma…»[1] Sin embargo, la razón, en Kant, sólo llega a este conocimiento más originario de sí misma a través de la *Crítica*.

La interpretación posterior, estando desprovista del originario sentido de orientación propio del proyecto y no habiendo podido adquirirlo, tiene que cerciorarse previa y explícitamente de la perspectiva dominante, anticipando de esta manera las etapas principales de las líneas internas del conjunto de la fundamentación. Antes de que sea posible repetir la fundamentación de la metafísica, se requiere ganar una perspectiva sobre la dimensión de retorno de la fundamentación. [:20] Esta parte, por consiguiente, se divide en dos:

A. Caracterización de la dimensión de retorno para la realización de la fundamentación de la metafísica.
B. Las etapas de la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología

A) LA CARACTERIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN DE RETORNO PARA LA REALIZACIÓN DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

La tarea consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de los gérmenes que la hicieron posible. Para ello, es necesario aclarar la esencia del conocimiento en general y el lugar y la índole del campo del origen. Hasta ahora, la interpretación de la *Crítica de la razón pura* descuidó indebidamente o malinterpretó la tarea previa de caracterizar suficientemente esta dimensión de origen. Por eso, y por la incertidumbre al definir la intención de la obra, no pudo lograrse una asimilación fructuosa de su tendencia fundamental. A la par que se caracteriza el campo del origen, es preciso determinar también el modo peculiar en el que se revela ese origen.

I. Los caracteres esenciales del campo del origen

§ 4. La esencia del conocimiento en general[a]

Kant no expone los caracteres esenciales del campo del origen en la forma explícita de un tema[b]; más bien los acepta [:21] como «suposiciones evidentes». Por lo tanto, la interpretación no debe pasar por alto la función predeterminante de estas «posiciones *[Setzungen]*». Se pueden resumir en las tesis siguientes:

El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito. Por lo tanto, para caracterizar el campo del origen, hay que concentrar los esfuerzos en la explicitación de la esencia de la finitud del conocimiento humano. Esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fáctica del conocimiento no es sino una consecuencia de esta esencia.

Para precisar la esencia de la finitud del conocimiento es necesaria una caracterización general de la esencia del conocer[c]. A este respecto ya la primera frase de Kant en la exposición temática de la *Crítica de la razón pura* suele subestimarse con cierta frecuencia: «Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un

conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la i n t u i c i ó n».[2d]

Para toda comprensión de la *Crítica de la razón pura* se tiene que grabar en la mente que conocer es[e] primariamente[f] intuir. [:22] Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición[g]. El pensar no existe solamente «también» y junto a la intuición, sino que se refiere, de acuerdo con su propia estructura interior, a lo mismo hacia lo cual la intuición tiende primaria y continuamente. Pero sí de esta suerte el pensar ha de referirse, esencialmente, a la intuición, debe haber necesariamente entre ambos, es decir, entre la intuición y el pensar, cierta afinidad íntima, que permitiría la unión de ambos. Esta afinidad, este origen en el mismo género *(genus),* se expresa por el hecho de que para ambos «*Representación* en general *(repraesentatio)* es el género».[3]

«Representación» tiene aquí primeramente el amplio sentido formal, según el cual un algo indica, anuncia, presenta a otro. Pero este representar puede ser tal que se realice «con conciencia».[4] Implica un saber acerca de algo que se anuncia y es anunciado *(perceptio)*. Si luego en el representar algo por medio de algo, se representa no solamente el representar sino lo que es representado como tal en este representar, es decir, «consciente», tal representar es un referirse [:23] a lo que se presenta en el representar como tal. Tomado en este sentido de «percepción objetiva», el conocimiento es un representar.

El representar cognoscitivo es o intuición o concepto *(intuitus vel conceptus)*[h]. «Aquélla [la intuición, GL*] se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste [el concepto, GL], mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas.»[5] Conforme a la primera frase citada de la *Crítica de la razón pura* el conocimiento es una intuición pensante. El pensar, es decir, «el representar en general», sirve simplemente para hacer accesible el objeto particular, es decir, el ente concreto mismo tomado en su carácter inmediato, haciéndolo accesible para todos. «Cualquiera de los dos (intuición y pensamiento) es, efectivamente, representación, pero aun no conocimiento.»[6]

De aquí podría deducirse que entre intuir y pensar hay una relación recíproca y perfectamente nivelada, de modo que con el mismo derecho podría decirse: conocer es un pensar intuitivo y, por lo tanto, en última instancia, un juicio.

Pero hay que sostener en contra de esto que la intuición constituye la esencia propia del conocimiento y que, por más que exista una relación recíproca entre intuir y pensar, la intuición tiene el peso verdadero. Esto se aclara no solamente por la explicación de Kant que ya hemos citado, y por el entrecomillado de la palabra «intuición», sino

también por el hecho de que únicamente a través de esta interpretación del conocimiento se puede comprender lo esencial de esta definición: a saber, la finitud del conocimiento. Aquella primera frase de la *Crítica de la razón pura* va más allá de una definición del [:24] conocimiento en general, ofreciendo más bien la definición de la esencia del conocimiento humano. «Por el contrario, por lo que respecta al hombre (a diferencia de "Dios, o de otro espíritu superior"), todo su conocimiento consta de concepto e intuición.»[7]

Para aclarar la esencia del conocimiento humano finito se le pone en contraste con la idea del conocimiento divino infinito, con el *intuitus originarius*.[8] Pero el conocimiento divino es intuición no por ser divino, sino por ser conocimiento. La diferencia entre la intuición infinita y la finita estriba únicamente en que aquélla, en su representación inmediata del objeto singular, es decir, del ente único y singular como un todo, lo introduce primeramente en su ser, le ayuda para su surgimiento *(origo)*[i]. La intuición absoluta no sería absoluta si estuviese destinada a un ente que ya está-ahí-delante *[Vorhandenes],* a medida del cual el objeto de la intuición se haría accesible. El conocimiento divino es aquella forma de representación que produce en primer lugar[j] en la intuición al ente intuíble como tal.[9] Y como intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no necesita del pensamiento[k]. Pues el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud. El conocimiento divino es «intuición (que tal debe ser todo su conocimiento, y no pensar, el cual siempre demuestra limitaciones)».[10]

Pero no estaría comprendido lo decisivo de la diferencia entre conocimiento infinito y [:25] finito y se erraría en la esencia de la finitud si se dijera: el conocimiento divino es sólo intuición, mientras el humano es una intuición pensante. La diferencia esencial entre los dos modos de conocer reside, en primera instancia, en la intuición misma[l], puesto que el conocimiento es propiamente intuición. La finitud del conocimiento humano debe buscarse por ello, primeramente, en la finitud de la intuición que le es peculiar. El que un ser finito necesite pensar «también», no es más que la consecuencia esencial de la finitud de su intuición. Y sólo así se aclara el papel esencialmente subordinado de «todo pensar». ¿En qué consiste la esencia de la intuición finita y, por consiguiente, la esencia de la finitud del conocimiento humano en general?

§ 5. La esencia de la finitud del conocimiento

Digamos primero negativamente que el conocimiento finito es una intuición no-creadora. Lo que la intuición tiene que presentar inmediatamente en su singularidad debe ya estar-

ahí-delante *[vorhanden]*. La intuición finita está destinada al objeto de la intuición como a un ente que existe ya por sí mismo. Lo intuido se deriva de un ente de esta clase y por ello esta intuición se llama también *intuitus derivativus:* intuición «derivada», es decir, intuición derivativa.[11a] La intuición finita del ente no puede darse su objeto por sí misma. Debe permitir que le sea dado. La intuición como tal no es receptiva, sólo la finita lo es. [:26] El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad. Pero la intuición finita no puede recibir sin que lo recibido se le anuncie. De acuerdo con su esencia, la intuición finita necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él.

Como la esencia del conocimiento reside primariamente en la intuición y la esencia finita del hombre es[b] un tema principal de la fundamentación total de la metafísica[c], Kant continúa la primera frase de la *Crítica* agregando inmediatamente después: «Ésta [la intuición, MH*], empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible —al menos para nosotros, los humanos— en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera.»[12] La parte de la frase «para nosotros hombres por lo menos» no se inserta sino en la segunda[d] edición, hecho que demuestra aún más claramente que el conocimiento finito es el tema de la primera edición desde el principio.

Porque la intuición humana es receptiva en tanto que finita, pero la posibilidad de un «recibir *[Bekommen]*»[e] que acepta exige afección, los «sentidos» son en efecto necesarios como instrumentos de las afecciones. La intuición humana no es «sensible» por ser afectada a través de estos instrumentos «sensibles», sino al contrario: por ser finita nuestra existencia —existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello—, por eso se tiene que[f] recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos. La esencia de la sensibilidad consiste en la finitud de la intuición. Los [:27] instrumentos que están al servicio de la afección son instrumentos sensibles, por pertenecer a la intuición finita, es decir, a la sensibilidad. Kant obtuvo así, por primera vez, el concepto ontológico no-sensualista de la sensibilidad. Si, de acuerdo con esto, la intuición empírica y afectiva del ente no se identifica necesariamente con la «sensibilidad», queda abierta por lo menos la posibilidad de una sensibilidad no-empirica.[13]

El conocimiento es primariamente intuición, es decir, un representar, en el cual el ente mismo se representa inmediatamente. Pero para que la intuición finita pueda ser conocimiento es preciso que pueda hacer accesible al ente mismo, en tanto que patente, para todo el mundo y en todos los tiempos, en lo que es y como es. Los seres finitos capaces de intuir deben tener la posibilidad de hacerse mutuamente partícipes de la intuición del ente. Ahora bien, la intuición finita como tal está siempre inseparablemente unida al objeto particular intuido. Lo intuido es un ente conocido sólo a condición de que cada cual sea capaz de hacerlo inteligible para sí mismo y para otros y de comunicarlo.

Así, el objeto particular intuido, p. e., el pedazo de tiza que está aquí, debe dejarse determinar como tiza, o como cuerpo, para que seamos capaces, todos, de reconocer este ente mismo como algo idéntico para todos nosotros. La intuición finita, para ser un conocimiento, necesita siempre la determinación de lo intuido como esto o aquello.

Lo representado en la intuición se representa luego, por medio de tal determinación, bajo el aspecto de lo que el objeto intuido es «en general». Pero la determinación no representa lo general como tal en forma temática. No hace de la corporeidad de la cosa un objeto, sino que la representación que determina lo representado en la intuición se refiere a [:28] lo general, pero lo hace solamente para dirigirse luego, en vista de aquél, hacia la cosa particular, determinándola como tal en vista de… Este representar «general» que, como tal, sirve a la intuición, hace más presente en la representación *[vorstelliger]* lo representado[g] en la intuición de modo que, comprendiendo muchos objetos en uno, «vale para muchos», por razón de esta comprensión. Por esto Kant llama a este acto de representación en general *(repraesentatio per notas communes):* «la representación por conceptos». La representación determinante se manifiesta por consiguiente como la «representación (concepto) de una representación» (intuición)[h]. Pero la representación determinante es en sí un enunciar algo sobre algo (predicación). «Por consiguiente, el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de éste.».[14] La «facultad de juzgar» es el entendimiento, el modo de representar que le es propio hace que lo intuido sea «entendible»[i].

En tanto el juicio determinante depende esencialmente de la intuición, el pensar, que está al servicio de la intuición, va siempre unido a ella. Mediante tal unión (síntesis), el pensar se refiere mediatamente al objeto. Este se revela (verdadero) en la unidad de una intuición pensante. La síntesis [:29] entre el pensar y el intuir revela, en consecuencia, un ente que nos sale al encuentro como objeto. La denominamos por eso síntesis verificante (que revela), síntesis veritativa. Su función coincide con el «aporte» antes mencionado de la determinación objetiva del ente mismo.

Pero el pensar que se une a la intuición en la síntesis veritativa es a su vez —en tanto es un juzgar— una unión (síntesis) en otro sentido. Kant dice: «Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones o la representación de la relación entre ellas en tanto forman un concepto».[15] Los juicios son «funciones de unidad», es decir, un representar la unidad unificante del concepto en su carácter de predicado. Llamamos a esta representación unificante la síntesis predicativa.

Ésta, a su vez, no se identifica con aquella operación unificante en la cual el juicio se presenta como enlace del sujeto y el predicado. Llamamos a esta síntesis del sujeto y el predicado, síntesis apofántica.

En consecuencia, en la síntesis veritativa, que constituye la esencia del conocimiento finito en general, se encuentran reunidas necesariamente la síntesis predicativa y la síntesis apofántica, formando una unidad estructural.

Si se afirma que para Kant la esencia del conocimiento es «síntesis», se ofrece solamente una tesis que no dice nada, mientras deje sin determinar la ambigüedad múltiple de esta expresión.

La intuición finita depende del entendimiento, en tanto necesita una determinación. El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita. No puede representar nada sino por rodeos, necesita [:30] referirse a lo general, según el cual y a partir del cual, lo particular múltiple puede ser representado conceptualmente. Este rodeo (este carácter discursivo), propio a la esencia del entendimiento, es el índice máximo de su finitud.

Pero como la esencia metafísica de la intuición finita, como receptividad, contiene en sí el carácter esencial y general de la intuición, a saber, que es «donante» *[«gebend»]* del mismo modo la finitud del entendimiento muestra un elemento de la esencia de un conocimiento absoluto, es decir, de una «intuición originaria» (que da origen). Ésta produce por sí misma, en la intuición y mediante ella, al ente intuible. Pues bien, el entendimiento —estando relacionado con la intuición finita— es tan poco creador como ésta. No producirá nunca al ente, pero sí constituye, a diferencia de la receptividad de la intuición, una especie de producción. Desde luego, el juicio sobre el ente no produce simplemente lo general, en el cual se representa conceptualmente lo intuido. Lo general, conforme a su contenido quiditativo, es extraído del objeto mismo por intuir. La obra del entendimiento es tan sólo la manera según la cual un contenido quiditativo, como unidad que comprende una multiplicidad, vale para muchos.

En la producción de la forma del concepto, el entendimiento ayuda también a poner a nuestra disposición el contenido del objeto.** El re-presentar peculiar del pensamiento se afirma por este modo de «poner» *[Stellen]*[j]. La esencia metafísica del entendimiento que así viene a ser «productivo» es determinada ciertamente por el carácter de «espontaneidad», pero no se ha tocado todavía el núcleo.

Hasta ahora la finitud del conocimiento se caracterizó como intuición receptiva y por ende pensante. Esta explicitación de la finitud se logró en vista de la estructura del conocer. Dada la importancia fundamental de la finitud para la problemática de la fundamentación de la metafísica, la esencia del conocimiento finito debe ser enfocada [:31] desde otro ángulo, a saber: respecto a lo que es posible conocer en tal conocimiento.

Si el conocimiento finito es intuición receptiva, es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente. Por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede revelar es, por su esencia, un ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. El término «fenómeno» mienta al ente mismo como objeto del conocimiento

finito. Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto[k]. Únicamente él está entregado al ente ya existente. Por el contrario, para el conocimiento infinito no puede haber ente ya existente que se le enfrente y hacia el cual se orientaría. Pues tal orientarse hacia… equivaldría ya a una dependencia de…, sería por lo tanto finitud. El conocimiento infinito es una intuición que, como tal, hace que se origine el ente mismo. El conocimiento absoluto se revela al ente, al darle origen; lo tiene siempre patente «solamente» como algo a lo que da origen, a saber, como producto de la creación. El ente en tanto es patente a la intuición absoluta «es» precisamente en ese su llegar-a-ser. Es el ente como ente en sí, es decir, no como objeto. Por esto, en un sentido estricto, estamos aún lejos de haber acertado con la esencia del conocimiento infinito al decir que esta intuición es la que produce «el objeto» en el mismo acto de intuir.

El ente «en el fenómeno» es el mismo[l] que el ente en sí, es precisamente esto y nada más. Y como ente, únicamente él puede hacerse objeto, aun cuando sólo para el conocimiento finito. Se revela, pues, según el modo y la extensión del poder de receptividad y de determinación que pueda ofrecer el conocimiento finito.

Kant usa el término «fenómeno» tanto en sentido estricto, como en amplio. En la acepción más amplia los fenómenos [:32] *(phaenomena)* son una clase de «objetos»,[16] a saber, el ente mismo, que se revela a través del conocimiento finito, en tanto éste es intuición pensante y receptiva. Fenómeno, en sentido estricto, indica aquello que, en los fenómenos en sentido más amplio, es correlato exclusivo de la afección, carente de todo pensar (determinación), que pertenece a la intuición finita, a saber: los contenidos de la intuición empírica. «El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno».[17] Aparecer equivale a: «ser un objeto de la intuición empirica».[18]

Los fenómenos no son mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino ese mismo y único ente. El ente mismo puede ser patente sin que el ente «en sí» (a saber: como producto de la creación) sea conocido. El doble carácter del ente como «fenómeno» y como «cosa en sí» corresponde a la doble manera según la cual se refiera al conocimiento finito o al infinito: el ente en tanto creación y el mismo ente como objeto.

En cuanto que la *Crítica de la razón pura* toma la finitud humana como base del problema[m] para la fundamentación de la ontología, es preciso que la *Crítica* acentúe especialmente esta diferencia entre el conocimiento finito e infinito. Por eso Kant dice acerca de la *Crítica de la razón pura* que «enseña a tomar al objeto en una doble significación, a saber, como fenómeno o como cosa en sí misma».[19] En un sentido estricto, no es licito hablar de «objeto»[n]; pues para el [:33] conocimiento absoluto no puede haber objetos. Kant dice en el *Opus postumum* que la cosa en sí no es un ente diferente del fenómeno, es decir, «la diferencia de conceptos relativos a la cosa en sí y a la cosa en tanto que fenómeno no es objetiva sino solamente subjetiva». La cosa en sí no

es otro objeto, sino otra relación *(respectus)* de la representación respecto al *mismo objeto»*.[20]

A partir de esta interpretación de los conceptos de «fenómeno» y «cosa en sí», obtenida por la diferencia entre conocimiento finito e infinito, es posible aclarar lo que quieren decir las palabras: «detrás del fenómeno» y «mero fenómeno». Este «detrás» no puede significar que la cosa en sí se enfrente como objeto, a pesar de todo, al conocimiento finito como tal, tampoco quiere decir que la cosa en sí no pueda ser aprehendida «perfectamente», oculte su ser, y se manifieste a veces indirectamente. Este «detrás del fenómeno» expresa más bien que el conocimiento finito, en tanto finito, esconde simultánea y necesariamente a «la cosa en sí» y que la esconde previamente, de suerte que «la cosa en sí» no solamente no le es accesible perfectamente, sino que, por esencia, no le es accesible de ningún modo. El «detrás del fenómeno» es el mismo ente que el fenómeno. Pero [:34] éste no ofrece al ente sino como objeto, le es imposible dejar ver ese mismo ente como creación, «Según la *Crítica* todo lo que se manifiesta en un fenómeno es a su vez fenómeno».[21]

Entiende mal lo que quiere decir cosa en sí quien cree que hay necesidad de demostrar, a través de una crítica positiva, la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí. Tales intentos de demostración suponen todavía que la cosa en sí es algo que es considerado como objeto dentro del conocimiento finito, pero cuya inaccesibilidad fáctica puede y debe demostrarse. En forma correspondiente, en la expresión «mero fenómeno» el adjetivo «mero» no significa una limitación o disminución de la realidad de la cosa, sino que niega solamente que el ente pueda conocerse de un modo infinito, en el conocimiento humano, «aunque por todas partes (en el mundo sensible) aun en la más profunda investigación de los objetos en él, no tengamos comercio con nada, sino con fenómenos».[22]

La esencia de la diferencia entre fenómeno y cosa en sí salta muy claramente a la vista en el doble significado de la expresión «fuera de nosotros».[23] Ambas acepciones mientan al ente mismo. Como cosa en sí el ente está fuera de nosotros, ya que nosotros, como seres finitos, estamos excluidos de la forma de la intuición infinita que le corresponde. Cuando la expresión significa fenómeno, el ente está fuera de nosotros, puesto que nosotros mismos no somos este ente, teniendo sin embargo acceso a él. El examen de la diferencia entre el conocimiento finito e infinito, en vista del carácter distinto de lo que por él se conoce, manifiesta, por otra parte, que los conceptos de fenómeno y cosa en sí, fundamentales para la *Crítica*, [:35] pueden hacerse comprensibles, y se convierten en un problema ulterior, únicamente por la fundamentación explícita de la problemática de la finitud del ser humano. Pero de ninguna manera serían dos diferentes capas de objetos, puestas la una detrás de la otra, dentro de «un» conocimiento tomado en forma completamente neutral.

Con esta característica de la finitud del conocimiento humano se ha manifestado lo esencial de la dimensión hacia la cual y dentro de la cual se mueve la fundamentación de la metafísica. Y se obtiene, a la vez, una indicación más clara de la dirección que hay que tomar para regresar a las fuentes de la posibilidad interna de la ontología.

§ 6. El fundamento de la fuente de la fundamentación de la metafísica

La interpretación de la esencia del conocimiento en general y de su finitud en particular dio el siguiente resultado: la intuición finita (sensibilidad) como tal necesita ser determinada por el entendimiento. En cambio, el entendimiento, siendo en sí finito, depende de la intuición, «pues no podemos entender nada, salvo aquello que lleva consigo algo correspondiente a nuestras palabras en la intuición».[24] Si Kant, por tanto, dice que «Ninguna de estas propiedades [sensibilidad y entendimiento] ha de preferirse a la otra»,[25] parece contradecirse en tanto concentra en la intuición los rasgos fundamentales del conocimiento. Pero la pertenencia necesaria de sensibilidad y entendimiento, cuya unión esencial constituye el conocimiento finito, no excluye, sino incluye la existencia de un orden jerárquico, según el cual el pensamiento está estructuralmente fundado en la intuición, por ser ella la que dirige la representación. Quien quiera conocer más de cerca el rasgo interno de la problemática kantiana no debe, por más que tome en cuenta la correspondencia recíproca entre sensibilidad y entendimiento, [:36] pasar por alto precisamente esta jerarquía, reduciendo ambos al nivel de una correlación tan indiferente como la que existe entre contenido y forma.

Sin embargo, para plantear la pregunta de la regresión al fundamento de la fuente de la posibilidad del conocimiento finito parece suficiente con detenerse en la sencilla dualidad recíproca de sus elementos. Tanto más, cuanto que Kant mismo explícitamente, relaciona el «origen» de nuestro conocimiento con las «dos fuentes fundamentales del espíritu». «Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente, de las cuales la primera es [la de] recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos).»[26] Y Kant dice todavía más precisamente: «fuera de estas dos fuentes de conocimiento [sensibilidad y entendimiento] no tenemos ninguna otra».[27]

Pero esta dualidad de las fuentes no es una mera yuxtaposición, pues solamente en su unión —prescrita por su estructura— puede ser el conocimiento finito lo que su esencia exige. «Sólo de su unión puede surgir el conocimiento.»[28] Pero la unidad de esta unión no es ningún resultado posterior de la adición de los dos elementos, sino lo que los une;

esta «síntesis» tiene que dejar surgir los elementos en su correspondencia y unidad. Pero, el conocimiento finito encuentra su esencia precisamente en la síntesis original de las fuentes fundamentales, y si la fundamentación de la metafísica debe penetrar hasta el fundamento esencial del conocimiento finito, es inevitable que con sólo nombrar las «dos fuentes fundamentales» se encuentre una referencia a su fundamento de la fuente, es decir, a su unidad originaria.

[:37] De este modo, Kant ofrece, tanto en la introducción como en la conclusión de la *Crítica de la razón pura,* una caracterización notable, que va más allá de una mera enumeración de las dos fuentes fundamentales: «Sólo parece ser necesario, como introducción o advertencia preliminar, esto: que hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: sensibilidad y entendimiento; por el primero de ellos los objetos nos son dados, y por el segundo, son pensados.»[29] «Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, solamente con diseñar la arquitectónica de todo conocimiento proveniente de la razón pura, y comenzamos ahora por el punto en que la raíz general de nuestra potencia cognoscitiva se divide, y echa dos troncos, uno de los cuales es la razón. Pero aquí entiendo por razón toda la facultad cognoscitiva superior, y opongo, pues, lo racional a lo empírico.»[30] Lo «empírico» significa aquí lo que la experiencia está recibiendo, la receptividad, la sensibilidad como tal.

Las «fuentes» se comprenden aquí como «ramas», que salen de una raíz común. Pero en tanto que en la primera cita, la «raíz común va acompañada de un «quizá»; en la segunda, la «raíz común» se considera como existente. Sin embargo, en ambas ocasiones sólo se alude a esta raíz; Kant, lejos de ocuparse de ella, la califica aun de «desconocida para nosotros». Así se revela un punto esencial para el carácter general de la fundamentación kantiana de la metafísica: es una fundamentación que no lleva a la evidencia clara y absoluta de una primera tesis o principio; sino que se dirige y señala conscientemente hacia lo desconocido. Es una fundamentación filosófica de la filosofía.

[:38] II. El modo del develamiento del origen

§ 7. El bosquejo de los estadios de la fundamentación de la ontología

La fundamentación de la metafísica equivale al proyecto de la posibilidad interna de la síntesis *a priori*. Hay que determinar su esencia y hay que describir su origen en el campo mismo de donde surge. La explicitación de la esencia del conocimiento finito y la

caracterización de las fuentes fundamentales ha delimitado la dimensión dentro de la cual se ha de revelar la esencia en su origen. Con ello la pregunta por la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* sufre, al mismo tiempo, una agudización y una complicación.

La exposición preliminar del problema de la fundamentación de la metafísica dio el siguiente resultado:[31] el conocimiento del ente no es posible sino sobre la base de un conocimiento previo, independiente de la experiencia, de la constitución del ser del ente. Pues bien, el conocimiento finito, cuya finitud está en discusión, es, de acuerdo con su esencia, una intuición receptiva y determinante del ente. Si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición «creadora».

Así se agudiza la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori* ¿cómo es posible que un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a la recepción del mismo, sea capaz de conocer al ente antes de toda recepción, es decir, intuirlo, sin ser su «creador»? En otras palabras: ¿cómo ha de ser dicho ser finito de acuerdo con la constitución de su ser, para que le sea posible [:39] aportar, independientemente de la experiencia, la constitución del ser del ente, es decir, para que sea posible una síntesis ontológica?

Pero, si la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori* se ha planteado en esta forma y si todo conocimiento, en tanto que finito, se desdobla en los dos elementos antes mencionados, es decir, si es una síntesis él mismo, entonces la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori* sufre una complicación. Pues esta síntesis no es idéntica a la síntesis veritativa antes mencionada, que concierne solamente al conocimiento óntico.

La síntesis ontológica tiene ya, en su calidad de conocimiento en general, un carácter sintético, de modo que la fundamentación ha de iniciarse con una presentación de los elementos puros (intuición pura y pensamiento puro) del conocimiento puro. Por lo tanto, hay que aclarar el carácter propio de la unidad esencial originaria de estos dos elementos puros, es decir, propio de la síntesis veritativa pura. Ésta ha de ser de tal forma, que determine *a priori* la intuición pura. Y es preciso que los conceptos que le pertenecen surjan, no sólo por lo que concierne a la forma del concepto, sino también por su contenido, antes de toda experiencia. Pero esto significa que la síntesis predicativa pura, complemento necesario de la síntesis veritativa pura, es de carácter singular. En consecuencia, la pregunta por la esencia de los «predicados ontológicos» debe ocupar el centro del problema de la síntesis *a priori,* en tanto que ontológica.

La pregunta por la posibilidad interna de la unidad esencial de una síntesis veritativa pura hace adelantar hacia la explicitación del fundamento originario de la posibilidad interna de esta síntesis. Por la revelación de la esencia de la síntesis pura desde su propio

fundamento, empezamos a comprender cómo el conocimiento ontológico puede condicionar la posibilidad del conocimiento óntico. Así se delimita la plena esencia de la verdad ontológica.

La fundamentación de la ontología pasa, pues, por las cinco etapas siguientes: *1ª* Los elementos esenciales del conocimiento puro. *2ª* La unidad esencial del [:40] conocimiento puro. *3ª* La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica, *4ª* El fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, *5ª* La determinación plena de la esencia del conocimiento ontológico.

§ 8. El método del develamiento del origen

Ya la previa caracterización de la estructura esencial del conocimiento finito mostró una gran variedad de estructuras de la síntesis que se corresponden entre sí. Ahora bien, en tanto que la síntesis veritativa pura encierra la idea de un conocimiento, que en cierto sentido parece ser no-finito, la pregunta por la posibilidad de la ontología para un ser finito se complica aún más. Finalmente, el señalar hacia el fundamento de las fuentes fundamentales del conocimiento finito y de su posible unidad, nos llevó a señalar hacia lo desconocido.

Dado el carácter del problema rector y de la dimensión posible de esta tarea, no hay que sorprenderse si el modo de la revelación del origen y el del retorno hacia el fundamento de la fuente quedan indeterminados por ahora. Pero se ganará cada vez más seguridad y determinación, mientras más se avance en la región hasta ahora desconocida, explicando lo que ahí se manifieste. Esta región en donde se ha de revelar el origen no es otra que el «ánimo *[Gemüt]*» humano *(mens sive animus)*. La tarea de explorarla se atribuirá a la «psicología». En tanto se trate de una interpretación del «conocimiento», del cual, según común acepción, consideramos el juicio (λόγος) como esencia, la «lógica» debe también tomar parte en esta exploración del ánimo. A primera vista, la psicología y la «lógica» se repartirán la tarea, y luchando por la primacía, se ensancharán y transformarán.

Pero si se considera, por una parte, que, lo que Kant busca es algo completamente original e incomparable, mientras que por otro lado se ve que las disciplinas tradicionales de la «psicología» y «lógica» [:41] —tan problemáticas ya de por sí— son incapaces de ajustarse a esta problemática, se pierde toda esperanza de captar lo esencial de la fundamentación kantiana de la metafísica siguiendo el hilo de la posición adoptada por la «lógica» o la «psicología», y menos aún por medio de una combinación exterior de ambas disciplinas. Tan pronto como se hayan comprendido las dificultades

fundamentales y metódicas, que se oponen a la determinación de la esencia finita del hombre, se aclarará que la expresión «psicología trascendental» encubre una perplejidad.

De modo que no queda sino un camino: dejar abierto el método de revelación del origen, para no incurrir en el error de identificarlo precipitadamente con una disciplina tradicional o inventada. Al dejar así indeterminado el carácter del método no hay que olvidar, desde luego, lo que Kant dijo sobre la *Crítica de la razón pura,* inmediatamente después de terminarla: «Esta clase de indagación será siempre muy difícil.»[32] No obstante, hace falta una pauta general que oriente sobre el carácter fundamental del modo de proceder en esta fundamentación de la metafísica. El método de investigación puede clasificarse como una «analítica» en el sentido más amplio de la palabra. Esta analítica concierne a la razón pura finita, en tanto ésta posibilita, por su esencia misma, algo así como una síntesis ontológica. Por esto Kant llama a la *Crítica* «un estudio de nuestra naturaleza interna».[33] Esta revelación de la esencia del *Dasein* humano «es hasta un deber para el filósofo»[a].

Pero «analítica» no quiere decir disolución y descomposición de la razón pura finita en elementos, sino que se trata, por el contrario, de una «disolución» que «desata» y pone en libertad[b] a los gérmenes de la ontología. La analítica descubre aquellas condiciones que hacen nacer [:42] una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas. Una analítica tal es, según las palabras del propio Kant, un «ser traído a luz mediante la razón misma», «lo que la razón produce enteramente a partir de sí misma».[34c] La analítica se convierte así en un hacer ver la génesis de la esencia de la razón pura finita, a partir de su propio fundamento.

Una analítica tal contiene, por lo mismo, el proyecto de la esencia interna total de la razón pura finita. La estructura esencial de la ontología sólo se hace visible al realizar la construcción de esta esencia. Y así revelada, determina, a la vez, la construcción de los fundamentos que le son necesarios. Este poner en libertad constructivo de la totalidad, que hace posible una ontología en su esencia, lleva a la metafísica a un terreno, a un suelo donde está enraizada como «nostalgia»[35] de la naturaleza humana.

B) LAS ETAPAS DE LA REALIZACIÓN DEL PROYECTO DE LA POSIBILIDAD INTERNA DE LA ONTOLOGÍA

En este punto, la interpretación de la *Crítica* ha de cerciorarse nuevamente y con una precisión cada vez mayor, de su problema principal. Se interroga, pues, por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica. La pregunta, en forma detallada, se presenta así: ¿Cómo puede el *Dasein* finito y humano traspasar (trascender) de antemano al ente, ente que no sólo no ha creado, sino al cual está destinado para poder existir como un *Dasein*? El problema de la posibilidad de la ontología equivale, por consiguiente, a la pregunta por la esencia y el fundamento esencial de la trascendencia de una comprensión previa del ser. El problema de la [:43] síntesis trascendental, es decir, de la síntesis que forma la trascendencia, puede formularse también así: ¿Cómo debe ser, en su esencia más íntima, el ente finito al que llamamos hombre, para que, en general, le sea posible estar abierto al ente, que no es él mismo, y el cual, por su parte, debe poder manifestarse por sí mismo?

Las etapas necesarias para contestar a esta pregunta acaban de esbozarse.[36] Ahora es preciso recorrerlas una a una, aunque sin pretender presentar una interpretación exhaustiva de cada uno de los puntos. Seguimos para ello el movimiento interno de la fundamentación kantiana, sin atenernos a su propia disposición y su manera de formularla. Tenemos que ponernos detrás de ella para poder apreciar, a partir de una comprensión más original de los rasgos internos de la fundamentación, la armonía, legitimidad y contornos de la arquitectura externa de la *Crítica de la razón pura.*

La primera etapa de la fundamentación
Los elementos esenciales del conocimiento puro

Si se quiere poner a la vista la esencia del conocimiento sintético *a priori,* hay que explicitar previamente sus elementos necesarios. La síntesis, en su calidad de conocimiento, ha de ser intuición, y en su calidad de conocimiento *a priori* ha de ser una intuición pura. Y como el conocimiento puro pertenece a la finitud del hombre, es necesario que la intuición pura se determine por un pensar puro.

[:44] *a) La intuición pura en el conocimiento finito*[a]

§ 9. La elucidación de espacio y tiempo como intuiciones puras

¿Será posible encontrar en el conocimiento finito del ente algo así como una intuición pura?[b] Lo que con esto se busca es algo particular, saliendo a nuestro encuentro en forma inmediata, pero sin intervención de la experiencia. La intuición pura, como finita, es una representación receptiva. Pero lo que ha de recibirse, tratándose ahora no del conocimiento del ente, sino del conocimiento del ser, no puede ser un ente que está-ahí-delante que se entrega. La representación receptiva pura debe, más bien, darse a sí misma un[c] algo representable. Por lo que la intuición pura ha de ser en cierto modo «creadora».

Lo representado en la intuición pura no es un ente (no es objeto, es decir, no es un ente fenoménico); pero tampoco es absolutamente nada. Urge, por lo mismo, que se desentrañe lo que se representa en la intuición pura, y solamente en la manera que le es propia, y como, de acuerdo con lo representado, ha de limitarse el modo de representación.

Kant destaca el espacio y el tiempo como intuiciones puras. Primero hay que demostrar, respecto del espacio, cómo se anuncia en el conocimiento finito del ente, sólo a partir de lo cual podrá ser representada su esencia adecuadamente.

Kant expuso la revelación de la esencia del espacio y del tiempo en tal forma que a una característica negativa del fenómeno sigue siempre una positiva, supuesta ya en la primera.

No es una casualidad que la determinación de la esencia empiece negativamente. Se inicia con la declaración defensiva de que el espacio y el tiempo no son esto ni aquello, pues lo que debe aprehenderse positivamente [:45] es conocido esencialmente de antemano pero no ha sido reconocido todavía, sino que ha sido más bien desconocido en cierta forma. El espacio, es decir, las relaciones: junto, sobre y detrás de[d], no se encuentran en ninguna parte, ni «allá» ni «acá». El espacio no es una cosa[e] que está-ahí-delante entre otros entes, ni una «representación empírica»[f] es decir, un objeto que pueda ser representado mediante esta clase de representación. Para que [g] algo que está-ahí-delante pueda manifestarse como algo que se extiende dentro de ciertas condiciones espaciales, el espacio debe ser ya patente, antes de toda aprehensión receptiva de lo que está-ahí-delante. Debe ser representado como algo «dentro del cual» puede encontrarse primeramente lo existente que está-ahí-delante: el espacio es una representación pura[h], es decir, lo que se representa[i] necesariamente de antemano en el conocimiento humano finito.

Ahora bien, en tanto que esta representación es «valedera» para «cada una» de las relaciones espaciales, parece ser una representación que «vale para muchos», es decir,

un concepto. Una vez más el análisis esencial de lo que es representado como espacio nos da una luz sobre la representación que corresponde a esto que se representa. El espacio, dice Kant otra vez en sentido negativo, no es una representación «discursiva». La unidad del espacio no se obtiene por referencia a las múltiples relaciones espaciales particulares, y no es el resultado de una comparación detallada de cada una de ellas [j]. La unidad del espacio no es la de un concepto, sino la unidad de algo que en sí mismo es uno y único. Los espacios[k] múltiples son únicamente limitaciones del espacio único. Pero éste no es solamente [:46] lo que puede ser limitado, los límites mismos que lo limitan pertenecen a su propia naturaleza, es decir, son espaciales. El espacio uno y único es siempre enteramente el mismo en cada una de sus partes. La representación del espacio es, por consiguiente, la representación inmediata de una unidad única, es decir una intuición, si la esencia de la intuición debe ser determinada como *repraesentatio singularis*. En consecuencia el espacio —según lo dicho— es lo intuido en una intuición pura.

Sin embargo, la intuición pura, en tanto es intuición, debe dar lo intuido no solamente[l] en forma inmediata sino inmediata y, total. Pues esta intuición pura no es la simple recepción de una parte, sino que se intuye, aun en las limitaciones, la totalidad de una vez. «El espacio es representado como una magnitud infinita dada.»[37] Decir que el espacio es una magnitud no quiere decir que tiene tal o cual extensión, y magnitud infinita tampoco equivale a una magnitud «sin fin»; la palabra «magnitud» significa aquí ese «ser grande» que hace posible esta o aquella extensión («cantidades»). «El *quantum,* que es el único que determina toda cantidad, es, con respecto a la multiplicidad de las partes, indefinido y continuo: espacio y tiempo».[38] Decir que esta magnitud es «infinita» significa por lo tanto: el espacio, respecto a cada una de sus partes, es diferente no en cuanto al grado y a la riqueza de su composición, sino que es infinitamente[m] diferente, es decir, esencialmente diferente. Precede a las partes, como la totalidad ilimitada y única. Esta totalidad no lleva las partes «bajo de sí», como la universalidad del concepto, más bien [:47] contiene las partes «en sí», como siempre ya co-intuidas, de tal suerte que esta intuición pura de la totalidad puede dar en cada instante las «partes». La representación de semejante magnitud «infinita» como dada, es, por consiguiente, una intuición donante. Si esta totalidad única se da de una vez, esta representación deja surgir lo que puede representar y en este sentido se denomina representación «originaria»[n].[39]

La intuición pura tiene pues su intuido, pero de tal modo que no lo produce sino en y por el acto mismo de intuición. Lo intuido, a pesar de todo, no es ni un ente que está-ahí-delante, ni se aprehende temáticamente en la intuición pura. Al manejar las cosas y al percibirlas, son «intuidas»[o] sus relaciones espaciales, pero a menudo no se toman como tales[p]. Lo intuido en la intuición pura se presenta en una mirada previa, pero no como

objeto y, por tanto, no temáticamente. Esta mirada previa cae sobre la totalidad única que hace posible la coordinación: junto, debajo o detrás de algo. Lo intuido en esta «forma de intuir» no es pues absolutamente nada.

Se desprende de lo dicho anteriormente, que una explicitación ulterior de lo «originariamente representado» en la intuición pura, sólo será posible si se logra aclarar en qué sentido es «originaria» la intuición pura, es decir, de qué modo deja surgir lo que intuye.[q]

[:48]§ 10. El tiempo como la intuición pura universal[a]

Lo que se busca es la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, sobre el cual se basa la experiencia del ente. El espacio, como intuición pura, da previamente sólo la totalidad de aquellas relaciones que ordenan los datos del sentido externo. Pero encontramos también datos del «sentido interno» que no muestran ni forma ni relaciones espaciales; se manifiestan, al contrario, como una sucesión de estados de conciencia (representaciones, tendencias, emociones). Respecto de nuestra experiencia de estos fenómenos: los miramos previamente, sin considerarlos como objeto o como tema; es la pura sucesión. Por eso es el tiempo «la forma del sentido interno, es decir, del intuir a nosotros mismos y a nuestro estado interior».[40] «[El tiempo] determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno.»[41] «Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; no pertenece ni a una figura, ni [a una] situación, etc.»[42]

De modo que espacio y tiempo, las dos intuiciones puras, se reparten en dos regiones de la experiencia y, a primera vista, parece imposible encontrar una intuición pura que constituya todo el conocimiento del ser del ente perceptible, admitiendo, por tanto, que se plantee el problema del conocimiento ontológico en un sentido universal. Pero se encuentra en Kant, inmediatamente después del párrafo en que asigna las dos intuiciones puras a las dos regiones de fenómenos, la siguiente tesis: «El tiempo es la condición [:49] formal *a priori* de todos los fenómenos en general.»[43] Por lo dicho, el tiempo tiene la primacía sobre el espacio. Siendo intuición pura universal, el tiempo ha de constituir el elemento esencial predominante y básico del conocimiento puro, que posibilita la trascendencia.

La siguiente interpretación hace ver cómo el tiempo, a medida que pasa, una por una, las etapas de la fundamentación de la metafísica, ocupa cada vez más el centro de la atención, revelando, así solamente, su propia esencia en forma mucho más originaria, como no podría hacerlo nunca una caracterización preliminar de la estética trascendental.

¿Cómo ha fundado Kant esta primacía del tiempo como intuición pura universal? Por lo pronto llama la atención que Kant niegue la determinación temporal a los fenómenos externos, a pesar de que la experiencia diaria halla el tiempo precisamente en estos mismos, en la revolución de los astros, en los acontecimientos de la naturaleza en general (crecimiento y muerte), y de un modo tan inmediato que el tiempo llega a ser identificado con el «cielo». Pero Kant no les disputa sin más a los fenómenos externos la determinación del tiempo, supuesto que el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. Una de las tesis quita y la otra devuelve a lo físicamente existente que está-ahí-delante *[Vorhandene]* su «intratemporalidad» *[Innerzeitigkeit]*. ¿Cómo se dejan conciliar estas aserciones opuestas?

Kant, limitando el tiempo como intuición pura a los datos del sentido interno, es decir, a las representaciones en el sentido más amplio, extiende justamente por esa misma limitación su posible esfera, dentro de la cual puede funcionar el tiempo como modo previo de intuición. Entre las representaciones hay las que, siendo representaciones, también hacen que nos hagan frente entes de distinta naturaleza que el dotado de la facultad de la representación. La reflexión de Kant sigue, por lo tanto, este camino:

Como todas las representaciones, siendo estados del representar, caen inmediatamente bajo el tiempo, así también pertenece al tiempo lo [:50] representado como tal en el representar. Por el rodeo de una inmediata intratemporalidad del representar, resulta una intratemporalidad mediata de lo representado, es decir, de aquellas «representaciones» que han sido determinadas por el sentido externo. Si, por lo tanto, los fenómenos externos son intratemporales sólo mediatamente, la determinación temporal les conviene en parte, y en parte no. La argumentación —que relaciona la intratemporalidad de la intuición externa, como hecho psíquico, con la intratemporalidad de lo intuido en ella— se encuentra facilitada esencialmente en Kant por la ambigüedad de los términos intuición y representación; pues estos términos pueden expresar los estados de conciencia y, a la vez, lo que es el objeto de tales estados.

Dejaremos pendiente la cuestión de si esta fundamentación de la universalidad del tiempo como intuición pura y su correspondiente función ontológica central es o no la correcta y decisiva y si el espacio como intuición pura se relega, por ello, a segundo plano, perdiendo su virtual posición ontológica central.[44]

Si, en general, es posible fundamentar la universalidad del tiempo como intuición pura, es bajo la condición de que —aun cuando el espacio y el tiempo, como intuiciones puras, pertenecen «al sujeto»—, es siempre el tiempo el que vive más originariamente en el sujeto y no el espacio. El tiempo, limitado inmediatamente a los datos del sentido interno, es ontológicamente más universal sólo en tanto que la subjetividad del sujeto consista en estar abierta para todo lo que es ente. Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto.

La función ontológica universal que Kant atribuye al tiempo, desde el comienzo de la fundamentación, sólo se justifica suficientemente si el tiempo mismo, precisamente en su función ontológica, es decir, como elemento [:51] esencial del conocimiento ontológico puro, obliga a determinar más originariamente la esencia de la subjetividad.[45]

La «Estética trascendental» se propone la tarea de descubrir la αἴσθησις ontológica, que permite «descubrir *a priori*» el ser del ente. En la medida en que la intuición sea la que dirija todo conocimiento, se obtiene «una de las piezas necesarias para la solución del problema general de la filosofía trascendental» (ontología).[46]

Si es inadmisible el disminuir en lo más mínimo la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, tampoco puede una interpretación aislante de uno de estos elementos hacerlo más visible en su función elemental. No se trata de excluir a la «Estética trascendental» como estado provisional del problema, sino por el contrario: de conservar y precisar sus problemas. Tal debe ser el objetivo propio de la fundamentación realizada por Kant, siempre y cuando ésta se sienta segura de su propia tarea.

Por lo pronto es preciso aislar, en una investigación semejante, el segundo elemento esencial del conocimiento finito puro: el pensamiento puro.

b) El pensamiento puro en el conocimiento finito

§ 11. El concepto puro del entendimiento (noción)

El otro elemento de la finitud del conocimiento humano es el pensamiento que, como representación determinante, tiende hacia lo intuido en la intuición, por lo que está enteramente al servicio de la intuición. El objeto de una intuición, que es siempre un algo particular, determinase como «tal o cual cosa» en «una representación general», es decir, en el concepto. La finitud de la [:52] intuición pensante es, por lo tanto, un conocer por medio de conceptos; el conocimiento puro es intuición pura mediante conceptos puros. Son estos los que deben ser mostrados, si se quiere asegurar en conjunto la estructura esencial del conocimiento puro. Pero para poder encontrar tales conceptos puros, hay que aclarar primero qué es lo que se entiende bajo este nombre.

Por ejemplo, en la representación de un tilo, de una haya o de un abeto como árbol, se determina lo particular intuido como tal o cual cosa, respecto a lo que «vale para muchos». Esta polivalencia caracteriza sin duda a una representación como concepto, pero no toca su esencia originaria. Pues esta polivalencia, como carácter derivado, se

basa a su vez en el hecho de que, en el concepto, se representa algo único en el cual coinciden múltiples objetos. La representación conceptual es la coincidencia de una pluralidad en ese algo único. La unidad de este algo único debe hacerse resaltar anticipadamente en la representación conceptual y servir de medida a todos los enunciados que determinen aquella pluralidad. Este acto de hacer resaltar previamente un algo único individual, en el cual puede coincidir una pluralidad, es el acto fundamental de la formación de los conceptos. Kant lo denomina «reflexión». Es «la consideración de cómo diversas representaciones pueden ser comprendidas en una misma conciencia».[47]

Una reflexión de esta índole se propone a sí misma una unidad que, como tal, comprende en sí una pluralidad, de manera que estos objetos múltiples se comparan en relación con esta unidad (comparación); al mismo tiempo se prescinde de lo que no concuerda bien con ese algo único, que sirve de medida (abstracción en el sentido kantiano). Lo representado en la representación conceptual es «una representación en tanto pueda estar contenida en diversas (representaciones)».[48] En el concepto no se representa simplemente algo, que de hecho convendría a otras varias cosas, sino al contrario, represéntase lo que conviene en tanto conviene, es decir, [:53] en su unidad. En función de esta unidad comprensiva, el concepto es lo así representado, y por lo mismo dice Kant acertadamente: «Es una mera tautología, el hablar de conceptos generales o comunes».[49]

Debido a que la representación se convierte en concepto en el acto fundamental que hace resaltar previamente la unidad polivalente, es decir, según Kant, en la reflexión, los conceptos se llaman también reflexionados *[reflektierte],* es decir, representaciones que han surgido de la reflexión. El carácter conceptual de una representación —a saber el hecho de que lo representado adquiere la forma de la unidad polivalente— surge siempre de la reflexión. Pero lo que, de acuerdo con su contenido-de-qué *[Wasgehalt],* es lo único determinante se origina a menudo en una intuición, que compara y abstrae en forma empírica. Por lo tanto, el origen del contenido-*quid* de los conceptos empíricos no es ningún problema.

En cambio, bajo el nombre de «concepto puro» se busca una representación «reflexionada», cuyo contenido-*quid,* conforme a su esencia, no puede comprobarse en los fenómenos. También su contenido debe obtenerse *a priori*. Kant llama nociones, *conceptus dati a priori,* a los conceptos que también son dados *a priori* según su contenido.[50]

¿Existen tales conceptos? ¿Se encuentran ya preparados en el entendimiento humano? ¿Cómo puede darse el entendimiento humano un contenido-*quid,* cuando él mismo no es sino una mera función de unión, dependiente de una intuición donante? Y en fin, ¿cómo es posible encontrar en el entendimiento un *quid* semejante representado como ya dado, si, como debe ser ahora el caso, el entendimiento se debe aislar de toda

intuición? Si el entendimiento por sí mismo ha de ser el origen no solamente de la forma de cada concepto como tal, sino también del contenido de ciertos conceptos, entonces este origen no puede estar sino en el acto fundamental[a] de la formación del concepto como tal, es decir, en la reflexión.

[:54] Todo determinar de algo como algo (juzgar) encierra «la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común».[51] Esa acción, empero, de unir reflexionante, no es posible sino cuando es conducida, en sí misma, por una mirada previa a la unidad, únicamente bajo cuya luz es posible la unión en general. La reflexión misma es ya, prescindiendo de los conceptos que puedan originarse en su acción, una representación previa de una unidad como tal que dirige la unión. Si, de acuerdo a esto, en la reflexión misma se encuentra el representar de unidad, entonces ello puede significar que el representar de unidad pertenece a la estructura esencial del acto fundamental del entendimiento.

La esencia del entendimiento es comprensión originaria *[ursprüngliches Begreifen]*. En la estructura de la acción del entendimiento, como unión que representa, se encuentran preparadas las representaciones de la que en cada caso es unidad directora. Estas unidades representadas constituyen el contenido de los conceptos puros. El contenido-*quid* de estos conceptos es aquella unidad que hace posible en cada caso la unión. El representar de estas unidades es en sí, en razón de su contenido específico, *a priori* ya conceptual. El concepto puro no necesita que se le dé una forma del concepto, puesto que, en un sentido originario, es ésta misma.

Los conceptos puros no nacen mediante un acto de la reflexión, no son conceptos reflexionados, sino representaciones que pertenecen de antemano a la estructura esencial de la reflexión, es decir, que actúan en, con y para la reflexión, esto es conceptos reflexionantes. «Todos los conceptos en general, hayan extraído su materia de donde fuere, son de carácter reflexionado, es decir, son una representación enderezada hacia la función lógica de la polivalencia. Sin embargo, hay también conceptos, cuyo sentido total no es otro que ser tal o cual reflexión bajo la cual pueden subordinarse las representaciones que aparezcan. Pueden llamarse [:55] conceptos de reflexión *(conceptus reflectentes);* y, puesto que en el juicio aparece toda clase de la reflexión, estos conceptos comprenderán dentro de sí, de un modo absoluto, la acción pura del entendimiento —que en los juicios se aplica a la relación— como fundamentos de la posibilidad de juzgar».[52]

Hay, de acuerdo a esto, conceptos puros en el entendimiento como tal y «el análisis de la facultad del entendimiento mismo» aclarará estas representaciones co-constituyentes de la estructura esencial de la reflexión.

§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías)

El entendimiento puro ofrece en sí una multiplicidad, las unidades puras de una posible unión. Y si los modos posibles de la unión (juicios) constituyen un nexo completo, es decir, la naturaleza íntegra del entendimiento mismo, entonces en el entendimiento puro se encuentra oculto un todo sistemático de la multiplicidad de los conceptos puros. Este todo es entonces, no obstante, el sistema de aquellos predicados que funcionan en el conocimiento puro, es decir[a], de aquéllos que enuncian algo sobre el ser del ente. Los conceptos puros tienen el carácter de predicados ontológicos que se denominan desde tiempo atrás con el nombre de «categorías». La tabla de los juicios es pues el origen de las categorías y de su tabla.

Este origen de las categorías ha sido y es puesto a menudo en duda. La objeción principal nace del carácter problemático de la fuente de origen misma, de la tabla de los juicios como tal y de la insuficiencia de su fundamentación. En efecto, Kant no desarrolla la multiplicidad de las funciones en el juicio a partir de la esencia del entendimiento. Presenta más bien una tabla ya hecha y subdividida según los cuatro [:56] «momentos principales»: la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad.[53] Pero no muestra si y en qué medida justamente estos cuatro momentos se fundamentan en la esencia del entendimiento[b]. Puede ponerse en duda si ellos en general son fundamentables de modo puro según la lógica formal.

Pero entonces no es seguro en general qué carácter tiene esta tabla de juicios. Kant mismo vacila, y la llama a veces «tabla trascendental»,[54] a veces «tabla lógica de los juicios».[55] ¿Acaso no se vuelve entonces la objeción de Kant contra de la tabla de las categorías de Aristóteles en contra de su propia tabla de juicios?

Sin embargo, no se trata de decidir aquí si las críticas que se han hecho a la tabla kantiana de los juicios están justificadas y hasta que punto lo estén o si aciertan siquiera en el defecto principal; sino que debemos ver que una crítica tal de la tabla de los juicios, como crítica de la fuente originaria de las categorías, ha fallado fundamentalmente en el problema decisivo. Pues las categorías no pueden derivarse de la tabla de los juicios, ni de hecho ni de ninguna otra manera. No sería posible precisamente por el hecho de que en la etapa presente de la investigación de los elementos aislados del conocimiento puro no se ha definido aún ni la esencia ni la idea de categoría en general y ni siquiera se las ha planteado como problema.

Si, no obstante, ahora la pregunta acerca del origen de las categorías no puede todavía, en principio, aparecer, entonces la tabla de los juicios debe tener, por lo que toca a la preparación de la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico, una función diferente de la antes indicada.

Parece fácil cumplir con la tarea que implica la primera etapa [:57] de la fundamentación. Pues ¿qué es más obvio que tomar los elementos del conocimiento puro, la intuición pura y el concepto puro, cuando están puestos lado a lado? Sin embargo, precisamente al aislarlos así, no debe perderse de vista desde el principio que lo que constituye el problema es el conocimiento puro finito. Esto quiere decir, conforme a lo que dijimos antes, que el segundo elemento, el pensamiento puro, está esencialmente al servicio de la intuición. Una de las características del pensamiento puro, que no es accidental ni secundaria sino esencial, es la dependencia del pensamiento puro con respecto a la intuición pura. Al tomar inicialmente el concepto puro como noción, no se obtiene aún el segundo elemento del conocimiento puro en su carácter elemental, por el contrario se hace caso omiso del momento esencial y decisivo, a saber de su relación interna con la intuición. El concepto puro como noción es, por consiguiente, sólo un fragmento del segundo elemento del conocimiento puro.

En tanto no se haya considerado al entendimiento puro según su esencia, es decir, según su relación pura con la intuición, no se puede descubrir el origen de las nociones en su función de predicados ontológicos. La tabla de los juicios no es, por tanto, «el origen de las categorías», sino solamente «el hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos del entendimiento». Debe encontrarse en ella un indicio sobre el sistema completo de los conceptos puros, pero no puede revelar la esencia plena de los conceptos puros como categorías. No obstante se deja abierto a discusión, si la tabla de los juicios, en la forma en la que Kant la introduce y la presenta, pueda asumir siquiera esa función limitada como esquema de una unidad sistemática de los conceptos puros del entendimiento.

De lo expuesto se desprende claramente un hecho: mientras más radicalmente se intente aislar los elementos puros de un conocimiento finito, más se impone la imposibilidad de tal aislamiento y más patente queda la dependencia del pensamiento puro con respecto a la intuición. Pero con esto se manifiesta lo artificial del primer punto de partida de una caracterización [:58] del conocimiento puro. Los conceptos puros no pueden determinarse como predicados ontológicos, sino cuando son comprendidos desde la *unidad esencial* del conocimiento puro finito.

La segunda etapa de la fundamentación
La unidad esencial del conocimiento puro

Los elementos puros aislados del conocimiento puro son: el tiempo como intuición pura universal y las nociones como lo pensado en el pensamiento puro. No obstante, si un examen de los elementos por separado no logra aprehenderlos por completo, habrá aún

menos probabilidad de lograr su unidad mediante una simple conexión de los elementos aislados. Con ello se acentúa el problema de la unidad esencial del conocimiento puro, a no ser que nos contentemos con la característica negativa que pone de manifiesto que esta unidad no puede ser un simple vínculo adicional tendido entre los elementos.

La finitud del conocimiento manifiesta precisamente una dependencia interior específica del pensamiento respecto a la intuición o dicho al contrario: ésta necesita ser determinada por aquél. El lazo que une los elementos entre sí indica que su unidad no puede ser «posterior» a los mismos, sino que existía «anteriormente» en ellos como algo fundamental para ellos. Esta unidad, como unidad originaria, une los elementos de tal suerte que éstos surgen justamente como tales en dicha unión, manteniéndose por ella en su unidad. ¿Hasta qué punto pudo Kant, tomando como punto de partida elementos aislados, hacer visible, sin embargo, esta unidad originaria?

Kant ofrece la primera caracterización de la unidad esencial originaria de los elementos puros, que prepara toda aclaración posterior, en la tercera sección del primer capítulo de la «Analítica [:59] de los conceptos», y ciertamente en el pasaje titulado: «De los conceptos puros del entendimiento o categorías».[56] La comprensión de este párrafo es la clave para la comprensión de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica.

Como las nociones que pertenecen a la finitud del conocimiento están esencialmente relacionadas con la intuición pura, y como esta relación entre intuición pura y pensamiento puro es uno de los constituyentes de la unidad esencial del conocimiento puro, la delimitación de la esencia de la categoría sirve de una vez por todas para aclarar la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. Se trata de exponer, mediante una interpretación de la sección mencionada, la respuesta que da Kant a la cuestión de la unidad esencial del conocimiento puro. Pero, antes de ello, dicha cuestión necesita aún de un esclarecimiento.

§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro

Si los elementos del conocimiento puro finito dependen esencialmente el uno del otro, esto impide que pueda añadírseles su unidad como una reunión ulterior. El que la unidad subyace a los elementos y cómo lo hace es algo que el aislamiento previo de los elementos ha ocultado y hecho irreconocible. Aun cuando un análisis logre mantener su intento de descubrir la unidad originaria, esto, sin embargo, no es suficiente para garantizar la comprensión total de la misma. Por el contrario, el rigor con que se ha llevado a cabo tal aislamiento, destacándose preferentemente por su medio la peculiaridad del segundo elemento, hace esperar que esta separación no sea fácilmente

revocable, de manera que al final la unidad no se desarrolla explícitamente desde su propio origen.

[:60] El que esta unidad no sea el resultado de una yuxtaposición de los elementos, sino que debe ser incluso lo originariamente unificante, se indica al denominarla «síntesis».

Ahora bien, en la estructura plena del conocimiento finito están en juego varias síntesis que se necesitan mutuamente.[57] A la síntesis veritativa pertenece la predicativa en la que, a su vez, está integrada la apofántica. ¿A cuál de estas síntesis se hace referencia cuando se pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro? Aparentemente a la veritativa; pues ésta concierne a la unidad de intuición y pensamiento. Pero en ella están contenidas necesariamente las demás.

Sin embargo, la unidad esencial del conocimiento puro debe constituir la unidad del conjunto de todas las síntesis estructurales. La síntesis veritativa obtiene, dentro de la pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro, una preeminencia sólo en tanto se concentra en ella el problema de la síntesis, lo que no excluye que dicho problema se oriente también necesariamente por las demás formas de síntesis. Pero en la cuestión acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico se trata, a más de esto, de la síntesis veritativa *pura*. Se pregunta por la unificación originaria de la intuición pura universal (tiempo) y del pensamiento puro (de las nociones). Ahora bien, la intuición pura es ya en sí —como representar de un todo unificado— algo así como un unificar intuyente *[anschauendes Einigen]*. Kant habla por ello con razón de una «sinopsis» en la intuición.[58] Al mismo tiempo, el análisis de la noción como «concepto reflexionante» mostró que el pensamiento puro, como representar de las unidades puras, es originariamente dador de unidad en sí y en ese sentido «sintético».

De acuerdo a esto, hay que llevar el problema de la síntesis veritativa pura u ontológica a la pregunta: ¿cómo se presenta la «síntesis» originaria (veritativa) de la sinopsis pura [:61] y de la síntesis reflexionante pura (predicativa)? Ya la forma misma de la pregunta permite suponer que la síntesis en cuestión debe tener un carácter distinguido, si debe unir lo que ya en sí muestra estructura de síntesis. La síntesis buscada tiene que pertenecer, de antemano, a las formas por unir de la «síntesis» y la «sinopsis», debe formarlas originariamente al unirlas.

§ 14. La síntesis ontológica

La pregunta por la unidad esencial de intuición pura y pensamiento puro proviene del aislamiento previo de dichos elementos. Por lo tanto puede esbozarse el carácter de la unidad que les corresponde, mostrando cómo cada uno de esos elementos exige

estructuralmente al otro. Ellos muestran puntos de unión, que anuncian un ensamblamiento. La síntesis veritativa, por consiguiente, no es solamente algo que enlaza estos puntos de unión, conjugando los elementos, sino que primeramente «enlaza» este enlace.

Por lo mismo, Kant comienza la caracterización general a la unidad esencial del conocimiento puro con la siguiente consideración: «Por el contrario la lógica trascendental tiene *a priori* ante sí un múltiple de la sensibilidad, que la estética trascendental le ofrece, para darles a los conceptos puros del entendimiento una materia, sin la cual ella no tendría ningún contenido, y por tanto sería enteramente vacía. Ahora bien, espacio y tiempo contienen un múltiple de la intuición pura *a priori*, pero pertenecen, sin embargo, a las condiciones de la receptividad de nuestra mente, sólo bajo las cuales puede recibir representaciones de objetos, las cuales, por tanto, deben afectar siempre también al concepto de ella. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que este múltiple sea primeramente, y de cierta manera, recorrido, acogido y [:62] enlazado, para hacer de él un conocimiento. A esta acción llamo síntesis.»[59]

La dependencia mutua de intuición pura y pensamiento puro se introduce aquí primero en una forma notablemente exterior. Pero, tomado en sentido estricto, hay que decir que no es «la lógica trascendental» la que tiene «ante sí» lo múltiple puro del tiempo, sino que esta situación se encuentra más bien en la estructura esencial del pensamiento puro analizado por la lógica trascendental. Correlativamente no es la estética trascendental la que «ofrece» lo múltiple puro, sino que la intuición pura es «oferente» por principio y lo es en dirección al pensamiento puro.

Este ofrecimiento puro se introduce incluso en forma más aguda como un «afectar» donde no se debe pensar en la afección por medio de los sentidos. En tanto que esta afección pertenece «en todo momento» al conocimiento puro, ello significa que nuestro pensamiento puro se halla en todo momento colocado ante el tiempo que lo afecta. Por lo pronto queda sin aclarar cómo sea posible esto.

En esta dependencia esencial de nuestro pensar puro con respecto a lo múltiple puro, la finitud de nuestro pensamiento «exige» que este múltiple se inserte al pensar mismo, es decir, al pensar que es determinante por medio de conceptos. Pero para que la intuición pura sea determinable por conceptos puros, debe sustraerse lo múltiple de ella a la dispersión, es decir: tiene que ser recorrido y reunido. Este prepararse-recíproco se efectúa mediante aquella acción que Kant llama, en general, síntesis. Los dos elementos puros se encuentran cada uno por sí en esta síntesis que cierra los puntos de enlace que remiten uno a otro y constituye así la unidad esencial del conocimiento puro.

Esta síntesis no es ni asunto de la intuición ni del pensamiento. Tiene con ambos un parentesco, por así decirlo mediando «entre» ambos. Por lo tanto, debe compartir en general [:63] con los elementos su carácter fundamental, es decir, debe ser un representar.

«La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la i m a g i n a c i ó n, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez.»[60]

Con esto se indica, por lo pronto, que aparentemente todo lo que en general muestre una estructura de síntesis en la construcción esencial del conocimiento se debe a la imaginación. Pero por ahora se trata especialmente y ante todo de la unidad esencial del conocimiento puro, es decir, de la «síntesis pura». Se llama pura «si el múltiple es dado *a priori*».[61] La síntesis pura se inserta, por tanto, en lo que, como sinopsis, une en la intuición pura.

Pero, al mismo tiempo, esta síntesis necesita referirse a una unidad rectora. A la síntesis pura le pertenece de acuerdo a esto el que ella —como unir que representa— representa de antemano la unidad que le pertenece como tal, es decir, de modo general. Representar-de-modo-general de su unidad esencialmente propia quiere decir no obstante: la síntesis pura se lleva, con respecto a la unidad en ella representada, hasta el concepto que le da a ella misma unidad. De modo que la síntesis pura actúa en forma puramente sinóptica en la intuición pura y al propio tiempo en forma puramente reflexionante en el pensamiento puro. De lo dicho se sigue que la unidad de la esencia plena del conocimiento puro está formada por tres elementos:

«Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan unidad a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el [:64] conocimiento de un objeto que se presenta, y se basan en el entendimiento.»[62]

En esta tríada, la síntesis pura de la imaginación ocupa el centro. Esto no tiene, sin embargo, el significado exterior de que, en la enumeración de las condiciones del conocimiento puro, la imaginación se nombre simplemente entre la primera y la segunda de ellas. Este centro tiene más bien una índole estructural. En él se encuentran y se ensamblan la sinopsis pura y la síntesis reflexionante pura. Ese ensamblamiento se expresa para Kant en el hecho de poder probar la mismidad *[Selbigkeit]* de la síntesis pura en lo *sin*-tético *[im Syn-haften]* de la intuición y del entendimiento.

«La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento.»[63] Esta identidad de la función sintética no significa, para Kant, la identidad vacía de una conexión formal que se efectúa por todos lados, sino la totalidad originaria, rica en contenido, de un multiforme unir y proporcionar-unidad que actúa como intuir y como pensar a la vez. Esto quiere decir también: los modos de la síntesis antes mencionados, el

formal apofántico de la función judicativa y el predicativo de la reflexión conceptual, pertenecen juntos a la unidad de la estructura esencial del conocimiento finito como síntesis veritativa de la intuición y del pensamiento. Identidad quiere decir aquí: coherencia esencial y estructural.

«El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus [:65] representaciones…»[64] Lo que se presenta ahora como unidad esencial del conocimiento puro está lejos de la simplicidad vacía de un principio último. Más bien se manifiesta como una acción multiforme que, tanto en su carácter de acción como también en lo concerniente a la multiplicidad de su unir, permanece oscura. Esta característica de la unidad esencial del conocimiento ontológico no puede ser la conclusión sino que, por el contrario, debe ser el verdadero *principio* de la fundamentación del conocimiento ontológico. La tarea de esta fundamentación será el sacar a luz la síntesis pura como tal. Pero, siendo acción, su esencia sólo se revela al ser investigada en su surgimiento mismo. Sólo ahora, y a través de lo que se impone como tema de la fundamentación, se muestra por qué la fundamentación del conocimiento ontológico ha de convertirse en revelación del origen de la síntesis pura, es decir, en revelación de su dejar-originarse como tal.

Si la fundamentación de la metafísica llega ahora a una fase «donde la cosa misma está envuelta en espesos velos»[65] y no puede plantearse una queja acerca de la falta de claridad, es tanto más necesario detener un poco el paso para dar lugar a una reflexión metódica sobre la situación actual de la fundamentación y sobre el camino que deberá seguirse.

§ 15. El problema de las categorías y el papel de la lógica trascendental

El problema de la unidad esencial del conocimiento ontológico nos proporciona por fin la base para definir la esencia de la categoría. Si ésta no es sólo —ni principalmente—, como indica su nombre, un modo del «enunciar», σχῆμα τοῦ λόγον , sino que como σχῆμα τοῦ ὄυτος ha de satisfacer su esencia más propia, no deberá fungir[a] como «elemento» (noción) del [:66] conocimiento puro —antes bien deberá encontrarse precisamente en ella el ser conocido del ente. Pero el conocimiento del ser es la unidad de la intuición y el pensamiento puros. La intuitividad pura de las nociones será, por lo tanto, decisiva para la esencia de la categoría.

Pues bien, la «exposición metafísica» de la intuición pura era tarea de la estética trascendental. La explicitación del otro elemento del conocimiento puro: el pensamiento

puro, tocaba a la «Lógica» trascendental, más precisamente, a la Analítica de los conceptos. El problema de la unidad esencial del conocimiento puro llevó la investigación más allá del aislamiento de los elementos. La síntesis pura no toca, pues, ni a la intuición pura ni al pensamiento puro. Por lo tanto la explicación del origen de la síntesis pura que ahora se empieza no será ni estético-trascendental ni lógico-trascendental. Correspondientemente, la categoría no es un problema ni de la estética ni de la lógica trascendentales.

¿A cuál de las disciplinas trascendentales toca, pues, la discusión del problema central de la posibilidad de la ontología? Kant permanece extraño a esta cuestión. Adjudica a la Analítica de los conceptos no solamente la tarea de esclarecimiento del concepto puro como el elemento del conocimiento puro, sino también la de determinar y fundamentar la unidad esencial del conocimiento puro. Con ello la lógica adquiere una primacía excepcional sobre la estética, en tanto que la intuición representa lo primario[b] en el todo del conocimiento.

Esta peculiaridad necesita de clarificación si se quiere que la problemática de las siguientes etapas de la fundamentación de la metafísica quede clara. Esta clarificación es tanto más apremiante en cuanto que en la interpretación de la *Crítica de la razón pura* se cae continuamente en la tentación de considerarla como una [:67] «lógica del conocimiento puro», aun en las partes donde se le concede un derecho relativo a la intuición y, con ella, a la estética trascendental.

Al final se mantiene la primacía de la lógica trascendental, en una cierta medida en forma justificada[c], dentro del todo de la fundamentación de la *metaphysica generalis*. Por lo mismo, la interpretación debe librarse de la arquitectura kantiana y convertir en problema la idea de la lógica trascendental.

Por lo pronto hay que entender hasta qué punto Kant trata con razón en la «Analítica de los conceptos» no solamente el segundo elemento del conocimiento puro sino también el problema de la unidad de ambos elementos.

Si la esencia del pensamiento consiste en su relación que sirve a la intuición, entonces una analítica del pensamiento puro bien entendida debe ocuparse precisamente de esta dependencia como tal en el ámbito de su problemática. Y el hecho que de así suceda en Kant es una prueba de que la finitud del pensamiento forma parte del tema. Si se da este sentido a la preeminencia de la lógica trascendental, entonces no resulta de ello una disminución de la función de la estética trascendental, ni mucho menos su completa eliminación. Al contrario, se elimina, tan pronto como se ha penetrado en el fundamento[d], la preeminencia otorgada a la lógica trascendental, aunque desde luego que no a favor de la estética trascendental, sino en favor de una interrogante que recoge sobre una base más originaria el problema central de la unidad esencial del conocimiento ontológico y de su fundamentación.

Por el hecho de que Kant incluya en la Analítica de los conceptos también la explicación de las condiciones y principios de su «uso», entra en el tema, bajo el título de «uso de los conceptos puros», necesariamente la relación del pensamiento [:68] puro con la intuición. Sin embargo, en ello la pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro se plantea siempre partiendo del elemento de pensamiento. La tendencia a proceder en esa forma se corrobora constantemente por el hecho de que la categoría, que contiene en el fondo el problema de la unidad esencial, se presenta siempre como noción bajo el título de concepto puro del entendimiento.

A esto se agrega, ante todo, que Kant, al orientarse primariamente por el elemento de pensamiento, tenía que referirse a los conocimientos generales sobre el pensamiento en general en el sentido de la lógica formal tradicional. Con ello todo lo que, puesto en el plano de lo trascendental, conduce al problema del concepto puro como categoría, adquiere el carácter de una discusión lógica, aunque naturalmente lógico-trascendental.

Finalmente, la orientación hacia el *logos* y la *ratio,* correspondientemente a su significación en la metafísica occidental, tiene una preeminencia anticipada también en lo referente a esta fundamentación, según se expresa en el hecho de definir dicha fundamentación como una *Crítica de la razón pura.*

En relación a todo ello: Kant requería, para la dominación y presentación arquitectónicas del «tejido muy entremezclado del conocimiento humano»,[66] descubierto por primera vez precisamente en su Analítica, de una estructura al estilo escolástico que una nueva lógica del conocimiento puro, aún por crear, pediría prestada a la lógica formal.

Por evidente que sea ese dominio multiforme de la «lógica» en la *Crítica de la razón pura,* la siguiente interpretación de las decisivas etapas posteriores de la fundamentación de la ontología debe superar esta arquitectura, que regula las sucesiones y formulaciones externas de los problemas, sacando a luz el curso interno de la problemática que indujo a Kant a hacer tal exposición.

[:69] La tercera etapa de la fundamentación
La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica

La respuesta, aparentemente sólida, a la pregunta por la unidad esencial del conocimiento ontológico se convierte progresivamente, a medida que esta unidad va determinándose con más exactitud, en el problema de la posibilidad de tal unión. En la síntesis pura deberían encontrarse *a priori* la intuición pura y el pensamiento puro.

¿Qué es y cómo ha de ser la síntesis pura para poder cumplir con la tarea de realizar tal unión? Se trata ahora de presentar la síntesis pura bajo el aspecto que deja apreciar su capacidad de unir tiempo y noción. La exposición de este autoformarse originario de la unidad esencial del conocimiento ontológico es el sentido y la tarea de lo que Kant denomina la «Deducción trascendental de las categorías».

Por lo tanto, si la intención fundamental de la «deducción» reside en la investigación analítica de la estructura fundamental de la síntesis pura, no es posible que su contenido auténtico se exprese mediante su presentación como una *«quaestio juris».* Por ello la *quaestio juris* no puede considerarse, de antemano, como el hilo conductor de la interpretación de esta doctrina central kantiana. Al contrario, el motivo y el alcance de la fórmula jurídica de la Deducción trascendental deben explicarse a partir de la propia tendencia del problema que encierran.

La presente interpretación, por razones que serán mencionadas más adelante,[67] se atiene exclusivamente a la exposición de la Deducción trascendental tal como se encuentra en la primera edición, Kant subraya a menudo la «dificultad» de la *Deducción trascendental* y trata de «remediar» su «oscuridad». La [:70] diversidad y complejidad, cada vez mayores, de las relaciones inherentes al problema impiden que Kant se conforme, desde el principio, con un solo punto de partida para la deducción, y un solo camino para desarrollarla. Pero, incluso la variada ejecución muestra a Kant en el mismo laborioso esfuerzo. A menudo se ofrece, de repente y a medio camino, una visión clara y se indica hacia qué meta tiende la Deducción trascendental. Y lo que se había proyectado exponer finalmente por la revelación analítica se ofrece, sin embargo, anticipadamente a modo de «preámbulo». La complejidad interna del problema es la causa de que, muchas veces, aquellas relaciones cuya aclaración implica mayores dificultades hayan sido tratadas con especial cuidado y den lugar a que se exagere un tanto su importancia objetiva. Esto se aplica sobre todo a la discusión acerca del pensamiento puro dentro del todo de la unidad esencial del conocimiento puro.

La interpretación siguiente no solamente ha de revisar detalladamente los senderos tortuosos de la Deducción trascendental, sino que debe exponer el rasgo original de la problemática. Para ello la primera exigencia es aclarar suficientemente el fin propio de la Deducción trascendental con respecto al problema rector de la fundamentación de la metafísica.

§ 16. La elucidación de la trascendencia de la razón finita como intención fundamental de la deducción trascendental

Un ser que conoce de modo finito no puede comportarse con relación al ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente que está-ahí-delante *[vorhanden]* le sale por sí mismo al encuentro. Pero para que el ente pueda salir al encuentro como el ente que es, debe ser «conocido» de antemano en general como ente, es decir, en relación a la constitución de su ser. Esto implica que el conocimiento ontológico, es decir [:71] aquí siempre conocimiento preontológico, es la condición de la posibilidad para que a un ser finito en general pueda oponerse en general algo así como el ente mismo. El ser finito requiere de esta facultad fundamental de orientarse hacia…, dejando que algo se le oponga. En esta orientación originaria el ser finito se coloca delante un margen libre dentro del cual es posible que algo le «corresponda». Mantenerse de antemano dentro de este margen libre, formarlo originariamente, no es otra cosa que la trascendencia que distingue a todo comportamiento finito hacia el ente. Si la posibilidad del conocimiento ontológico está fundada en la síntesis pura y si, por otra parte, el conocimiento ontológico constituye precisamente en el dejar-que-se-oponga, entonces la síntesis pura se hará patente como lo que junta y sostiene la totalidad única de la estructura esencial interna de la trascendencia. Mediante el esclarecimiento de este ensamble de la síntesis pura se revela entonces la esencia más íntima de la finitud de la razón.

El conocimiento finito es intuición receptiva. Como tal él requiere del pensamiento determinante. Por eso el pensamiento puro, dentro del problema de la unidad del conocimiento ontológico, pretende tener un significado central, no solamente sin menoscabo, sino más bien a causa de la misma preeminencia que la intuición tiene en todo conocimiento.

¿Qué servicio esencial, pues, está llamado a prestar el pensamiento puro en su posición de servicio? ¿Para qué sirve él en el interior de la posibilidad de la estructura esencial de la trascendencia? Es precisamente esta pregunta —en apariencia aislada— acerca de la esencia del pensamiento puro la que debe conducir hasta el núcleo más íntimo del problema de la unidad esencial.

No es una casualidad que Kant, en el *Tránsito a la deducción trascendental de las categorías,*[68] haga una alusión a la finitud, claramente percibida, de nuestro representar, especialmente a la del representar cognoscitivo puro; «pues no se habla aquí de su causalidad mediante [:72] la voluntad». La pregunta es más bien ésta: ¿qué puede tener como efecto la representación como tal respecto al ente al cual se refiere? Kant dice que «la representación en sí» «no produce su objeto *de acuerdo al Dasein*». Nuestro conocimiento no es ónticamente creador, no puede producir de sí al ente y proponérselo. Kant afirma, en la exposición de la deducción trascendental, que «fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese».[69]

Si por ello nuestro conocimiento, en tanto finito, ha de ser una intuición receptiva, no basta con conceder este hecho. Por el contrario, sólo ahora surge el problema: ¿qué pertenece entonces necesariamente a la posibilidad de esta recepción del ente, que no es de modo alguno algo obvio en sí?

Este hecho revela, desde luego, que el ente puede salir por sí mismo al encuentro, es decir, que puede mostrarse como algo que se opone *[als Gegenstehendes]*.* Pero si nosotros no tenemos poder sobre el estar-ahí-delante *[Vorhandensein]* del ente, el hecho de estar destinados a su recepción exige precisamente que el ente tenga de antemano y siempre esta posibilidad de oponerse *[Entgegenstehen]*.

La intuición receptiva sólo se realiza en la facultad del hacer-objetivar *[Gegenstehenlassen]* de…, en la orientación-hacia… que forma en primer lugar una correspondencia pura. ¿Y qué es lo que, por nuestra parte, dejamos que se oponga? No puede ser un ente. Pero si no es ente, es una nada. Sólo si este hacer-objetivar de… es un detenerse en la nada, puede el representar permitir el encuentro con un no-nada —en vez de la nada y en ella—, es decir, con algo como un ente, en caso de que éste se muestre empíricamente. Sin embargo, esta nada no es el *nihil absolutum.* Aún queda por exponer cómo se explica este hacer-objetivar *[Gegenstehenlassen]* de….

[:73] Si la finitud se encuentra colocada, tan claramente como en Kant, en el punto de partida de la trascendencia, no hace falta, para escapar a un pretendido «idealismo subjetivo», una «vuelta hacia el objeto», fórmula que tanto alboroto causa hoy en día sin tener la mínima comprensión del problema. Verdaderamente la esencia de la finitud conduce inevitablemente a la pregunta por las condiciones de posibilidad de una orientación previa hacia el objeto, es decir, a la pregunta por la esencia de la orientación ontológica hacia el objeto en general, necesaria en este caso. Kant plantea en la deducción trascendental, es decir, en relación con la tarea de aclarar la posibilidad interna del conocimiento ontológico, la pregunta decisiva, y fue por cierto el primero en hacerlo.

«Y aquí es, entonces, necesario explicar qué se quiere decir con la expresión un objeto de las representaciones.»[70] Se trata de investigar el carácter de lo que se ob-jeta en el hacer-objetivar puro. «Pero encontramos que nuestro pensamiento de la referencia de todo conocimiento a su objeto lleva en sí algo de necesidad, pues éste es considerado como aquello que se opone a que nuestros conocimientos sean determinados al azar, o de manera caprichosa, y antes bien [hace] que estén determinados *a priori* de cierta manera…»[71] En el hacer-objetivar como tal se manifiesta algo «que se opone *[was dawider ist]*».

Kant recurre a una comprobación inmediata al exponer esta oposición *[Widerständigkeit]*. Y no omite la caracterización detallada de la estructura propia de esta oposición. Hay que notar bien: no se trata aquí de un carácter de oposición *[Widerstandscharackter]* en el ente, acaso de la aglomeración de las sensaciones; sino

que se trata más bien de una [:74] oposición previa del ser. Lo objetivo de los objetos *[das Gegenständliche der Gegenstände]* «lleva en sí» una coacción («necesidad»). Ésta relaciona de antemano todo lo que sale al encuentro, reduciéndolo a una concordancia en referencia a la cual puede presentarse en primer lugar también como no-concordante. En esta reducción previa y constante a la unidad existe de acuerdo a esto un colocarse ante la unidad. Pero el representar una unidad que une representando es la esencia del tipo de representaciones que Kant llama concepto. Éste designa «una conciencia» en el sentido de la representación de la unidad.[72] El hacer-objetivar de… es, por lo tanto, el «concepto originario» y, en la medida en que la representación conceptual se atribuye al entendimiento, es la acción originaria del entendimiento. Este último, como un todo cerrado, contiene en sí una multiplicidad de modos de la unión. Por lo tanto, el entendimiento puro se revela como la facultad del hacer-objetivar de…. El entendimiento tomado como un todo presenta por anticipado lo que se opone a lo casual. Representando originariamente una unidad —y precisamente como unificante— se representa a sí mismo una obligatoriedad que regula de antemano toda unión posible. «Ahora bien, la representación de una condición universal según la cual (y por tanto, de la misma manera) puede ser puesto cierto múltiple, se llama una *regla*.»[73] El concepto «por muy imperfecto u oscuro que éste sea» «es, según su forma, siempre algo universal, y que sirve de regla».[74a]

Ahora bien, los conceptos puros *(conceptus reflectentes)* son aquellos que tienen por único contenido tales unidades regulativas. No solamente sirven de regla, sino que, como [:75] representar puro, ofrecen en primer lugar y de antemano algo que tiene el carácter de regla. Sólo ahora, en el contexto del esclarecimiento del hacer-objetivar, obtiene Kant el concepto originario del entendimiento. «Ahora podemos caracterizarlo como la facultad de las reglas. Esta característica es más fecunda, y se aproxima más a la esencia de él.»[75]

Si el entendimiento ha de posibilitar precisamente el hacer-objetivar, si es capaz de regular de antemano lo que la «intuición» ha de aportar, ¿por qué entonces no se le declara la facultad suprema? ¿Acaso no se convierte ahora el siervo en señor? ¿Y qué pensar además de su función servidora, que hasta ahora había sido considerada como su esencia y como verdadero índice de su finitud? ¿Es acaso que Kant, si esta definición del entendimiento como la facultad de las reglas se acerca a su esencia, se ha olvidado, en el medio de la problemática de la deducción trascendental, de la finitud del entendimiento?

Pero si esta suposición es imposible ya que la finitud del entendimiento es la que verdaderamente plantea, determina y sostiene todo el problema de la posibilidad de la metafísica ¿cómo conciliar entonces la patente posición de dominio del entendimiento con su función servidora? ¿Es su dominar e imperar como hacer-objetivar de reglas de unidad en el fondo un servir? ¿Cumple con esta función servidora, mediante la cual

revela su finitud más profundamente, precisamente porque en el hacer-objetivar se manifiesta la carencia originaria del ser finito?

En efecto, el entendimiento es —en la finitud— la facultad suprema, es decir, lo finito por excelencia. De ser así, en el hacer-objetivar, como acción originaria del entendimiento puro, debe resaltar muy claramente su dependencia de la intuición. No puede tratarse, por supuesto, de una intuición empírica, sino que debe ser la intuición pura.

[:76] El entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura.

Pero la intuición pura misma, y precisamente ella, es, otra vez, de esencia finita. Sólo su unidad estructural esencial hunde a la intuición pura y al pensamiento puro en su finitud plena que se manifiesta como trascendencia. Si, no obstante, la síntesis pura une originariamente los elementos del conocimiento puro, se impone la revelación de la estructura total de la síntesis pura como aquella tarea que lleva directamente hacia el objetivo de la deducción trascendental: el esclarecimiento de la trascendencia.

§ 17. Las dos vías de la deducción trascendental

La determinación de la problemática del conocimiento ontológico nos entregó el sentido de la deducción trascendental. Ésta consiste en la revelación de la totalidad estructural de la síntesis pura por medio de una desarticulación. Esta interpretación de la deducción trascendental corresponde, por lo pronto, poco al sentido literal de la palabra. Además parece contradecir la explicación expresa que el propio Kant dio acerca de lo que quiere decir deducción. Pero antes de tomar una decisión sobre este punto, debe seguirse en primer lugar la realización de la deducción trascendental y presentarla concretamente a la vista. Para lo cual la interpretación se atiene a la «sección tercera»[76] de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento,* donde Kant presenta la deducción «reunido y en concatenación».[77]

El título de esta sección expresa claramente que el problema de la posibilidad interna del conocimiento ontológico no es otra cosa que la revelación de la trascendencia. Según este título, la deducción trata «de la [:77] relación entre el entendimiento y los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos *a priori».* Para comprender la doble vía que Kant hace tomar a la deducción, debe recordarse nuevamente en qué consiste su tarea.

El ente se hace accesible a un ser finito únicamente sobre la base de un hacer-objetivar previo al que se orienta. Éste inserta de antemano todo ente que eventualmente sale al encuentro en un horizonte de unidad de una copertenencia posible. Esta unidad

que unifica *a priori* debe concebir previamente el encuentro con el ente. Lo que sale al encuentro se halla a la vez ya previamente englobado en el horizonte del tiempo, retenido en la intuición pura. La unidad unificadora, que avanza previamente, del entendimiento puro debe haberse unido desde antes con la intuición pura.

Este todo, unido *a priori,* de la intuición pura y del entendimiento puro «constituye» el espacio de juego del hacer-objetivar dentro del cual todo ente puede salirnos al encuentro. Teniendo ante nuestra mirada este todo de la trascendencia, hay que mostrar cómo el entendimiento puro y la intuición pura son mutuamente dependientes *a priori*, lo que aquí equivale a mostrar que existe esta mutua interdependencia.

Esta prueba de la posibilidad interna de la metafísica puede desarrollarse, evidentemente, por dos vías.

Según la primera, la exposición parte del entendimiento puro y, a través de la aclaración de su esencia, muestra la íntima dependencia con respecto al tiempo. Esta primera vía comienza, por decirlo así, en el entendimiento y «desciende» hacia la intuición (A 116-120).

La segunda vía parte «desde abajo»,[78] comenzando por la intuición hacia el entendimiento puro (A 120-128).

Por las dos vías se efectúa la revelación de «los dos extremos, a saber, sensibilidad y entendimiento», que «deben articularse necesariamente».[79]

Lo esencial [:78] en ello no es un enlace pensado linealmente de dos facultades, sino el esclarecimiento estructural de su unidad esencial. Lo decisivo será saber dónde puede formarse su conexión. Por ambas vías es forzoso atravesar este punto central de unión y por ende ponerlo al descubierto como tal. Ascendiendo y descendiendo entre los dos extremos se revela la síntesis pura. Ahora se expondrá, si bien sólo en sus rasgos fundamentales, este doble curso de la deducción.

a) La primera vía

Debe revelarse la necesaria dependencia del entendimiento puro con respecto a la intuición pura para que la unidad intermediaria entre ambos, la síntesis pura, se revele como mediadora. Esto exige que el entendimiento puro, como punto de partida de la primera vía, quede aclarado hasta un grado tal que su dependencia de una síntesis pura y, por consiguiente, de una intuición pura se haga patente a partir de su estructura.

La «Deducción», por consiguiente, es cualquier cosa menos una conclusión lógica deductiva de las relaciones mencionadas del entendimiento con la síntesis pura y con la intuición pura. La deducción tiene más bien a la vista, ya desde su partida, el todo del conocimiento puro finito. Al mantener este punto de vista, el destacar explícito de las

relaciones estructurales que integran la totalidad pasa de un elemento a otro. Sin la mirada previa y constante sobre la finitud de la trascendencia, todas las proposiciones de la deducción trascendental serán ininteligibles.

El carácter de oposición que posibilita el hacer-objetivar se manifiesta en un mantener anticipado de la unidad. En esta representación de unidad, la representación se revela a sí misma como lo que se liga a la unidad, es decir, como lo que se mantiene idéntico a sí mismo *[das Selbige]* en el acto de la representación pura de la [:79] unidad.[80] Sólo en la patentabilidad de que lo que representa la unidad como tal sea aquello con relación a lo cual la unidad unificante se mantenga como unidad reguladora es que a este representar le puede salir algo al encuentro. Solamente en un volverse hacia sí mismo es posible que lo que nos sale al encuentro «nos concierna».[81]

El representar de unidad, en su calidad de pensamiento puro, tiene necesariamente el carácter del «yo pienso». El concepto puro, como conciencia de unidad en general, es forzosamente una conciencia pura de sí mismo. Esta conciencia pura de unidad no se realiza solamente de vez en cuando y de modo fáctico, sino que debe ser posible en todo momento. Es esencialmente un «yo puedo *[ich vermag]*». «A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la *apercepción trascendental*».[82] El representar de unidad como representar que deja-oponer se funda en esta apercepción *«como una facultad».*[83] Pues sólo como un «yo puedo» constantemente libre es posible que el «yo pienso» deje que la oposición de unidad se deje-oponer, siempre que el enlace sólo sea posible respecto a una conducta esencialmente libre. El entendimiento puro, en el mantenimiento anticipado puro de la unidad, actúa como apercepción trascendental.

Pero ¿qué es lo que se representa en la unidad mantenida anticipandamente por la apercepción trascendental? ¿Acaso, de una vez, la totalidad del ente en el sentido del *totum simul* intuido por el *intuitus originarius?* Pero este pensamiento puro es finito y como tal no puede, de ninguna manera, enfrentarse, por sí mismo, al ente por medio de su representar y mucho menos a la totalidad del ente en su unidad. La unidad representada está en espera del ente que saldrá a su encuentro; y por ello facilita precisamente el encuentro de objetos que se muestran en forma conjunta. Esta unidad, siendo no-óntica, lleva en sí la tendencia esencial a la unificación de lo que aún no está unido. Por ello Kant, después de haber explicado la apercepción trascendental, dice acerca [:80] de la unidad representada por ésta que «presupone, empero, una síntesis, o la incluye».[84]

Kant vacila aquí, en forma significativa, en la determinación unívoca de la relación estructural de la unidad con respecto a la síntesis unificante. En todo caso ésta, esencial y necesariamente, pertenece a aquélla. La unidad es unificante por su naturaleza misma. Esto implica que la representación de unidad se realiza como un unir, para cuya totalidad

estructural se exige el tener previo *[Vorhabe]* de unidad. Kant no duda en decir que la apercepción trascendental «presupone» la síntesis.

Ya había sido establecido en la segunda etapa de la fundamentación que toda síntesis es producida por la imaginación. De acuerdo a esto, la apercepción trascendental está relacionada esencialmente con la imaginación pura. Siendo pura, no puede re-presentar algo dado previa y empíricamente respecto de lo cual sería simplemente reproductiva, sino que, como imaginación pura, es necesariamente creadora *a priori,* es decir, productiva pura. Kant llama también a la imaginación productiva pura «trascendental». «El principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, antes de la apercepción, es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, sobre todo de la experiencia.»[85]

¿Qué significa aquí este «antes de la apercepción»? ¿Quiere Kant decir con ello que la síntesis pura, dentro del orden de la fundamentación de la posibilidad de un conocimiento puro, precede a la apercepción trascendental? Dicha interpretación sería compatible con la afirmación anterior de que la apercepción «presupone» la síntesis pura.

¿O significa acaso este «antes» aún algo más? En efecto, Kant usa la palabra «antes» con una intención que da a la frase entera un sentido estructural decisivo, de manera que en ella se incluye, a la vez, la interpretación antes intentada. Kant habla en una ocasión «de un objeto [:81] para una intuición enteramente diferente».[86] Sería inútil y tendría además un efecto atenuante, si en este lugar cambiáramos el «antes» por un «para», sobre todo si se recuerda la expresión latina *coram intuitu intellectuali* que Kant usa igualmente.[87] Si en la frase citada identificamos el «antes» con el *coram,* resalta el carácter de unidad estructural de la apercepción trascendental y la imaginación pura. De acuerdo a esto, el representar de unidad enfoca esencialmente —teniéndola ante sí— una unidad dadora de unidad, es decir: el representar es en sí un unificante.

Pero la síntesis pura debe unir *a priori*. Lo que une debe serle dado *a priori*. Ahora bien, la intuición universal pura, receptiva y productiva *a priori,* es el tiempo. Por consiguiente, la imaginación pura tiene que referirse esencialmente a éste. Sólo así se revela como mediadora entre la apercepción trascendental y el tiempo.

Kant antepone por ello a todas las investigaciones sobre la deducción trascendental una «observación general» que «se debe poner por fundamento en todo lo que sigue».[88] Ella dice que todas «las modificaciones del ánimo»… están «sometidas al tiempo», «dentro del cual deben ser ordenadas en conjunto, enlazadas y relacionadas».[89] En primer lugar puede llamar la atención que Kant no trate, ni en la primera ni en la segunda vía, más detallada y explícitamente la relación esencial *a priori* entre la imaginación pura y el tiempo. Todo el análisis se concentra más bien en poner de manifiesto la relación esencial entre el entendimiento puro y la síntesis pura de la imaginación. Pues por medio de esta relación se manifiesta con la mayor claridad su naturaleza más íntima, la finitud.

El entendimiento no es entendimiento sino en tanto «presupone [:82] o implica» la imaginación pura. «La unidad de la apercepción con respecto a la síntesis de la imaginación es el entendimiento, y esa misma unidad, con respecto a la síntesis trascendental de la imaginación, [es] el entendimiento puro».[90]

b) La segunda vía

La relación necesaria de la intuición pura con el entendimiento puro, es decir, la unidad mediadora de ambos, la síntesis pura, debe ser revelada como mediadora. Por lo tanto la segunda vía comienza con las palabras siguientes: «La concatenación necesaria del entendimiento con los fenómenos por medio de las categorías la expondremos ahora comenzando desde abajo, a saber, [comenzando] por lo empírico.»[91]

Ni aun aquí, donde convendría poner explícitamente en evidencia la condición pura de la receptividad del conocimiento finito, se detiene Kant a exponer la intuición pura (tiempo), sino que, por el contrario, pasa inmediatamente a probar que «el sentido», a pesar de ser receptivo, «no contiene» en sí mismo nada que sea como un enlace de lo que sale al encuentro. Sin embargo, este enlace debe poder ser experimentado en el conocimiento finito, puesto que el ser finito no tiene nunca el ente como *totum simul,* sino que —como Kant dice aquí expresamente— lo que sale al encuentro «se halla disperso y aislado».[92] Pero, para que lo por venir pueda encontrarse como algo enlazado, debe comprenderse previamente el «enlace». Pero re-presentar un enlace previamente significa, en primer término, formar representando algo así como una relación en general. Esta fuerza *[Kraft]* que primeramente «forma» relaciones es la imaginación pura.

Ahí donde al mismo tiempo pueden hacerse conexiones y enlaces en general, es, según la «observación general»,[93] [:83] el tiempo como intuición pura universal. La posibilidad de encontrar un ente capaz de mostrarse en su enlace que deja-oponer debe basarse en la imaginación pura relacionada esencialmente con el tiempo. En el formar puro de relaciones determinadas ella da previamente una unión reguladora y, con ello, algo que de antemano se opone a que sea recibido arbitrariamente lo que sale al encuentro. Este horizonte del enlace regulador contiene la «afinidad» pura de los fenómenos. «Por eso, es ciertamente extraño, pero por lo dicho hasta aquí es evidente, que sólo por medio de esta función trascendental de la imaginación es posible la afinidad misma de los fenómenos».[94]

Todo enlazar, sin embargo, y particularmente la formación pura de la unión en general, encierra estructuralmente el representar previo de unidad. Si la síntesis pura ha de actuar *a priori,* este representar debe ser, él mismo, *a priori,* de suerte que este representar de unidad pertenezca constantemente a toda formación de unidad, como un

uno y mismo inmutable *[als unwandelbares Eines und Selbiges]*. Este sí-mismo *[Selbst]* «fijo y permanente» es el yo de la apercepción trascendental. Así como el tiempo pertenece a toda intuición empírica, así pertenece también la formación previa de la afinidad en la imaginación trascendental a la misma intuición —en tanto permite encontrar al ente en su orden propio. Pero a la imaginación trascendental «debe agregarse la apercepción pura», si la recepción en un orientarse puro, es decir, en un hacer-objetivar… ha de poder ser sostenida.[95]

Ahora bien, la primera vía mostró que la apercepción trascendental, que ha de juntarse a la intuición pura por la mediación esencial de la imaginación pura, no es que está-ahí-delante por sí misma y aisladamente, y que por tanto dicha apercepción no se junta con la imaginación pura sólo porque ésta la necesite accidentalmente. Esta [:84] misma apercepción trascendental —como representar de unidad— necesita más bien tener ante sí una unidad que se forme en el unir. Así, también en la segunda vía, todo tiende a hacer resaltar la imaginación trascendental como mediadora. «Tenemos, pues, una imaginación pura, como una facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento de todo conocimiento. Por medio de ella enlazamos, por un lado, lo múltiple de la intuición, con, por otro lado, la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura.»[96]

La tríada de intuición pura, imaginación pura y apercepción pura no significa más una mera yuxtaposición de facultades. La deducción trascendental ha establecido, al revelar el formar mediador de la síntesis pura, la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento puro. Dicha síntesis constituye el hacer-objetivar puro de… y, como tal formar, revela en primer lugar algo así como un horizonte de objetividad en general. Y, debido a que el conocimiento puro abre de este modo, para un ser finito, el espacio de juego necesario en el cual «tiene lugar toda relación del ser o del no-ser»,[97] este conocimiento debe ser llamado ontológico.

Ahora bien, ya que la finitud está caracterizada por el entendimiento, éste desempeña un papel especial en la deducción. No obstante, precisamente durante las idas y venidas por ambas vías, el entendimiento pierde su primacía y se anuncia a sí mismo por esta pérdida en su esencia que consiste en tener que fundarse en la síntesis pura de la imaginación trascendental relacionada con el tiempo.

[:85]§ 18. Forma externa de la deducción trascendental

¿Cuál es la razón por la que la deducción trascendental, al «poner a la vista» la trascendencia, adopta la forma de una *quaestio juris?* ¿En qué consiste este derecho y cuáles son los límites de esta cuestión «jurídica», la cual, desde luego, no aparece sino en

la primera introducción de la deducción trascendental, pero que no se impone en la realización de la misma?

Kant no usa la palabra «deducción» en su significado filosófico de *deductio,* oponiéndola a *intuitus*,[98] sino en la forma en que la entienden los «juristas». En un litigio se alegan «autorizaciones» o se rechazan «presunciones». Para ello se requieren dos cosas: primero la comprobación del hecho y del objeto en litigio *(quid facti),* y luego la prueba de la autorización que se alega como legítimamente fundada *(quid juris).* Los juristas llaman «deducción» a la prueba de la posibilidad jurídica de una autorización.

¿Por qué dio Kant al problema de la posibilidad de la metafísica la forma de una deducción jurídica? ¿Será un «litigio» la base del problema de la posibilidad interna de la ontología?

Se ha mostrado[99] cómo la pregunta por la posibilidad de la *metaphysica generalis* (ontología) surgió, para Kant, de la pregunta por la posibilidad de la *metaphysica specialis* tradicional. Ésta quiere conocer al ente suprasensible de un modo racional (a través de meros conceptos). En los conceptos puros (categorías) hay la presunción de un conocimiento óntico *a priori*. ¿Tienen derecho a esta autorización, o no?

La controversia con la metafísica tradicional, «en su último fin» y respecto a su propia posibilidad, se convierte en un litigio. Hay que [:86] «iniciar un proceso» contra la razón pura y oír a los «testigos». Kant habla de un «tribunal».[100] El litigio que implica el problema del conocimiento ontológico exige una deducción, es decir: la prueba de la posibilidad de que los conceptos puros puedan referirse *a priori* a los objetos. Como la facultad para usar estos conceptos que no provienen de la experiencia no puede probarse jamás por referencia a su uso fáctico, los conceptos puros «necesitan siempre de una deducción».[101]

El esclarecimiento de su esencia debe decidir sobre la autorización de las categorías. Como representaciones puras de unidades dentro de un representar finito ellas están relacionadas esencialmente con la síntesis pura y, por ello, con la intuición pura. En otras palabras: la solución de la tarea planteada simplemente como una *quaestio juris* consiste en la revelación de la esencia de las categorías: éstas no son nociones sino conceptos puros que, mediante la imaginación pura, están relacionados esencialmente con el tiempo. Pero, teniendo esta esencia, constituyen precisamente la trascendencia. Ellas forman con el hacer-objetivar de…. Por ello son de antemano determinaciones de los objetos, es decir, del ente en tanto que éste sale al encuentro de un ser finito.

Su «realidad objetiva» queda demostrada por medio de la clarificación analítica de la esencia de las categorías como piedras angulares o como ensambles necesarios de la trascendencia. Sin embargo, para entender el problema de la realidad objetiva de las categorías como problema de la trascendencia, hay que evitar la interpretación del término kantiano de «realidad *[Realität]*» en el sentido que le confiere la teoría del

conocimiento actual, según la cual «realidad» significa «realidad efectiva *[Wirklichkeit]*». Kant designa esta «realidad efectiva» con el nombre de *Dasein* o «existencia *[Existenz]*». *Realitas* significa más bien, según la exacta traducción del mismo Kant, «coseidad *[Sachheit]*» y comprende el contenido-de-qué *[Wasgehalt]* del [:87] ente, que queda circunscrito por la *essentia.* Bajo el término de realidad objetiva de las categorías se plantea la pregunta: ¿hasta qué punto puede ser el contenido de la cosa (realidad) *[Sachgehalt (Realität)]* representado en los conceptos puros una determinación de lo que se opone *[entgegensteht]* al conocimiento finito, es decir, del ente como un objeto *[Gegenstand]*? Las categorías son objetivamente reales en tanto pertenecen al conocimiento ontológico que «forma» la trascendencia del ser finito, es decir, el hacer-objetivar de….

Ahora se puede ver fácilmente lo siguiente: si la expresión «realidad objetiva *[objektive Realität]*» no se interpreta desde la esencia de aquella síntesis pura de la imaginación trascendental que constituye la unidad esencial del conocimiento ontológico; si, por el contrario, nos atenemos primaria y exclusivamente a la expresión que Kant usa respecto a la formulación externa, introductoria de la deducción trascendental como una cuestión jurídica, es decir, al término de «validez objetiva» y, por añadidura, tomamos validez *[Gültigkeit],* en contra del sentido del problema kantiano, como validez lógica del juicio, perdemos completamente de vista el problema decisivo.

El problema de «el origen y la verdad»[102] de las categorías es, sin embargo, idéntico a la pregunta por la revelabilidad del ser del ente en la unidad esencial del conocimiento ontológico. Si se quiere comprender esta pregunta concretamente, tomándola como problema, no es posible considerar la *quaestio juris* como una cuestión de validez; esta *quaestio juris,* por el contrario, no es más que la fórmula de la tarea de una analítica de la trascendencia, es decir, de una fenomenología pura de la subjetividad del sujeto, y por cierto como un sujeto finito.

Si el problema fundamental, ocasionado por la *metaphysica specialis* tradicional, se ha solucionado precisamente por medio de la deducción trascendental, ¿no parece acaso que la [:88] fundamentación ha llegado a su fin con la etapa ahora explicada? Y ¿no confirmará también lo dicho el derecho de una costumbre común, la costumbre que tiende a considerar, en la interpretación de la *Crítica de la razón pura,* a la deducción trascendental como la explicación central de la parte positiva de la *Doctrina de los elementos?* Entonces, ¿para qué agregar una etapa más a la fundamentación del conocimiento ontológico? ¿Qué es lo que exige un retorno aún más originario hacia el fundamento de la unidad esencial del conocimiento ontológico?

La cuarta etapa de la fundamentación

El fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico

La posibilidad interna del conocimiento ontológico se muestra a partir de la totalidad específica de la constitución de la trascendencia. El centro que la mantiene unida es la imaginación pura. Kant encuentra este resultado de la fundamentación no solamente «extraño», sino que subraya repetidas veces la oscuridad que acompaña a toda exposición de la deducción trascendental. Al mismo tiempo, la fundamentación del conocimiento ontológico tiende —más allá de la simple caracterización de la trascendencia— a un esclarecimiento de la misma que pueda convertirse, como un todo sistemático, en una exposición de la trascendencia (filosofía trascendental = ontología).

Ahora bien, la deducción trascendental ha convertido en problema precisamente la totalidad del conocimiento ontológico en su unidad. Dado el significado central de la finitud y del predominio del planteamiento lógico (racional) de problemas en la metafísica, el entendimiento, o más exactamente su relación con el centro que forma la unidad, es decir, con la imaginación pura, pasa al primer plano.

[:89] Sin embargo, si todo conocimiento es primariamente intuición y si la intuición finita tiene el carácter de receptividad, entonces, para una aclaración plenamente valedera de la trascendencia, es preciso que se exponga, de la misma manera explícita, la relación de la imaginación trascendental con la intuición pura y, con ella, la relación del entendimiento puro con ésta. Pero dicha tarea motivará una exposición de la imaginación trascendental en su función unificante y, con ello, la exposición del proceso íntimo del formar-se de la trascendencia y de su horizonte. Kant emprende el descubrimiento del fundamento esencial del conocimiento ontológico como intuición pura finita en el capítulo que sigue a la deducción trascendental y que está intitulado: «Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento».[103]

La simple referencia a la posición sistemática del capítulo sobre esquematismo dentro del orden de las etapas de la fundamentación deja ver que estas once páginas de la *Crítica de la razón pura* deben de constituir el *núcleo* de esta voluminosa obra. Desde luego, la importancia central de la doctrina kantiana del esquematismo se impondrá verdaderamente sobre la base de una interpretación dotada de contenido. Esta interpretación ha de atenerse al problema fundamental de la trascendencia del ser finito.

Por lo pronto, Kant introduce ahora el problema en una forma más bien exterior, sirviéndose como del hilo conductor de la pregunta por la posible subsunción de los fenómenos bajo las categorías. La justificación de este planteamiento deberá seguir, de acuerdo con el sistema que se adoptó en la *«quaestio juris»,* a un estudio de la dinámica interna del problema del esquematismo.

[:90]§ 19. Trascendencia y sensibilización

Un ser finito necesita poder recibir al ente, especialmente si este ente se revela como un algo que ya está-ahí-delante. Pero, la recepción, para ser posible, exige una especie de orientación *[Zuwendung]* que no será arbitraria, sino que permitirá previamente el encuentro con el ente. Pero para que el ente pueda ofrecerse como tal, es preciso que el horizonte de su posible encuentro tenga, él mismo, el carácter de un ofrecimiento. La orientación debe de ser en sí un mantenerse-ante paradigmático de algo susceptible de ofrecerse en general.

Para que el horizonte del hacer-objetivar como tal pueda funcionar, este carácter de ofrecimiento necesita de cierta perceptibilidad. Perceptible quiere decir: susceptible de ser recibido inmediatamente por la intuición. Por consiguiente, el horizonte deberá, en tanto es un ofrecimiento perceptible, presentarse previa y constantemente como un aspecto *[Anblick]* puro.* De ahí resulta que el hacer-objetivar del entendimiento finito debe ofrecer la objetividad como tal en forma intuible, es decir, el entendimiento puro debe fundarse en una intuición pura que lo sostenga y guíe.

¿Qué es lo que se requiere para hacer perceptible el horizonte de la orientación previa? El ser finito que se orienta debe poder hacerse intuible el horizonte, es decir, debe «formar» *[bilden]*** por sí mismo el aspecto del ofrecimiento. Por lo tanto, si la intuición pura (tiempo) se encuentra en una relación esencial con la síntesis pura, como lo demuestra la deducción trascendental, entonces es la imaginación pura la que tiene a su cargo la formación del aspecto del horizonte. Pero ella no solamente «forma» la perceptibilidad intuible del horizonte al «producirlo» como un orientarse libre, sino que es, por lo mismo «formadora» también en un segundo sentido, a saber, en tanto proporciona en general algo así como una «imagen *[Bild]*».

La expresión «imagen» debe ser tomada aquí en su sentido más original, [:91] según el cual decimos que un paisaje ofrece una «imagen» bonita (aspecto), o que la asamblea ofreció una «imagen» triste (aspecto). Y el mismo Kant dice ya al exponer la segunda vía de la deducción, que parte de la conexión interna entre el tiempo y la imaginación pura *[Einbildungskraft (Imagination)],* que la imaginación «tiene que llevar… a una imagen *[Bild*]».[104]

Solamente en el acontecer de esta doble formación *[Bilden]* (que proporciona un aspecto) se hace visible el fundamento de la posibilidad de la trascendencia y llega a comprenderse el carácter de aspecto que es necesario a su esencia que se encuentra previamente oponiéndose *[gegenstehend]* y ofreciéndose. Pues bien, la trascendencia es por así decirlo la finitud misma. Si la trascendencia, en el hacer-objetivar, ha de hacer intuible el horizonte formado por éste y si, por otra parte, se llama sensibilidad a la

intuición finita, el ofrecer un aspecto sólo puede ser un hacer sensible el horizonte. El horizonte de la trascendencia sólo puede formarse en una sensibilización.

El hacer-objetivar, visto desde el entendimiento puro, es un representar de unidades que como tales regulan toda unión (conceptos puros). Según esto, la trascendencia se forma en la sensibilización de los conceptos puros. Y como en su caso se trata de una orientación previa, esta sensibilización ha de ser igualmente pura.

La sensibilización pura se realiza como un «esquematismo». La imaginación pura, al formar el esquema, proporciona de antemano el aspecto («imagen») del horizonte de la trascendencia. Sin embargo, el que la referencia a tal sensibilización no es suficiente, dejando de lado el que esta sensibilización no se deja comprobar de hecho si su esencia no es conocida desde antes, es algo que se desprende de la idea misma de una sensibilización pura.

Sensibilidad significa para Kant intuición finita. La sensibilidad pura ha de ser una intuición tal que reciba lo intuible de antemano —antes de toda recepción Empírica. [:92] Ahora bien, la intuición finita no puede producir el ente intuible al intuirlo. La sensibilización pura ha de ser, por lo tanto, una recepción de algo que se forma en primer lugar en la recepción misma, es decir un aspecto que, sin embargo, no ofrece al ente.

¿Qué carácter tiene, según lo dicho, lo intuible de la sensibilidad pura? ¿Puede ser realmente el de una «imagen»? ¿Qué quiere decir imagen? ¿Cómo se diferencia el aspecto que se «forma» en la imaginación pura, el esquema puro, de la imagen? ¿En qué sentido puede considerarse finalmente también el esquema como una «imagen»? Sin la interpretación previa de estos fenómenos de la sensibilización, el esquematismo, como fundamento de la trascendencia, quedará siempre sumergido en la oscuridad más completa.

§ 20. Imagen y esquema[a]

Generalmente se llama sensibilización a la manera mediante la cual un ser finito puede hacerse algo intuible, es decir, puede crearse un aspecto (imagen) de algo. Pero aspecto *[Anblick]* e imagen significan algo diferente, según se considere lo que se presenta a la mirada y cómo se presenta.

Puede llamarse imagen, primero: el aspecto de un ente determinado en tanto se revele como algo que está-ahí-delante. El ente ofrece el aspecto. Derivando de esta acepción, imagen puede significar además: aspecto que forma una imagen presente *[Abbild]* de algo que está-ahí-delante (imagen presente), o aspecto que forma posteriormente *[nachbildender]* la imagen de un ya no estar-ahí-delante, o bien aspecto que preforma la imagen *[vorbildender]* de un ente por crear.*

Además, «imagen» puede tener la muy amplia significación de aspecto en general, sin que se diga si bajo [:93] este aspecto se hace intuible un ente o un no-ente.

En efecto, Kant emplea la expresión «imagen» con los tres significados: de aspecto *[Anblick]* inmediato de un ente; de aspecto existente que forma una imagen-presente *[abbildender]* de un ente y de aspecto de algo en general. Pero dichos significados de la expresión «imagen» no se distinguen expresamente; hasta cabe preguntarse si las significaciones y modalidades mencionadas del ser-imagen son suficientes para aclarar lo que Kant expone bajo el título de «Esquematismo».

El modo más conocido de procurarnos un aspecto (dar-una-imagen *[Bild-geben]*) es la intuición empírica de lo que se muestra. Lo que se muestra tiene, en este caso, siempre el carácter de algo particular visto de modo inmediato («esto-aquí»), esto, desde luego, no excluye que se intuya una multiplicidad de tales cosas, a saber, un «esto-aquí» más rico, por ejemplo la totalidad particular de este paisaje. Se lo llama una vista (aspecto, imagen), *species*, como si nos mirara a nosotros. La imagen, por lo tanto, es siempre un esto-aquí intuible. Y de esa suerte cada imagen-presente *[Ab-bild],* por ejemplo una fotografía[b], no es más que una copia de lo que se muestra de modo inmediato como una «imagen».

La expresión imagen, pues, se usa también frecuentemente en este segundo sentido de imagen-presente. Esta cosa aquí, esta fotografía que está-ahí-delante, ofrece, siendo esta cosa, un aspecto de modo inmediato; es una imagen en el primer y amplio sentido. Pero mientras se muestra, quiere mostrar precisamente aquello de los que ella es imagen-presente. Proporcionarse una «imagen» en esta segunda acepción ya no quiere decir: intuir inmediatamente un ente, sino, por ejemplo, comprarse o sacar una fotografía.

De tal imagen-presente, por ejemplo de una máscara mortuoria, puede a su vez hacerse una imagen-posterior *[Nachbild]* (fotografía). Esta imagen-posterior puede crear directamente una imagen-posterior de la imagen-presente *[Abbild]* y mostrar de esa manera la «imagen» [:94] (el aspecto inmediato) de la persona muerta misma. La fotografía de la máscara mortuoria, como imagen-posterior de una imagen-presente, es, a su vez, una imagen, ya que ofrece la «imagen» del muerto, lo muestra como se ve o como se veía. Sensibilización, según las significaciones hasta ahora delimitadas de la expresión «imagen», significa por una vez: el modo del intuir empírico inmediato y, acto seguido, el modo de la consideración inmediata de la imagen-presente en la que se ofrece el aspecto de un ente.

Pero la fotografía puede mostrar también cómo se ve una máscara mortuoria en general. La máscara mortuoria, por su parte, puede mostrar como se ve, en general, el rostro de un muerto. Pero un muerto particular puede mostrar esto también. Y, así, la máscara puede mostrar como se ve una máscara mortuoria en general, de igual suerte

que la fotografía no solamente muestra lo fotografiado, sino también cómo se ve una fotografía en general.

Pero ¿qué es lo que muestran los «aspectos» (imágenes en el sentido más amplio) de este muerto, de esta máscara mortuoria, de esta fotografía etc.? ¿Qué «apariencia» *[Aussehen]* (εἶδος, ἰδέα) nos proporcionan ahora? ¿Qué es lo que hacen sensible? Ellos muestran cómo se ve algo «en general» mediante el uno que vale para muchos. Esta unidad que vale para muchos es lo que representa la representación en el modo del concepto. Estos aspectos han de servir ahora para la sensibilización de los conceptos.

Pero esta sensibilización ya no puede significar: crearse un aspecto inmediato, una intuición, de un concepto; pues el concepto, siendo un universal representado, no se deja representar en una *repraesentatio singulares,* que es, desde luego, lo que la intuición es. Por esa misma razón no puede formarse esencialmente una imagen-presente del concepto.

¿Qué significa, en general, la sensibilización de un concepto? ¿Qué implica ello? ¿De qué manera contribuye el aspecto de algo que está-ahí-delante empíricamente accesible, de lo hecho presente, o aun reproducido, a este hacer algo intuible?

Decimos, por ejemplo, esta casa [:95] que percibimos muestra cómo se ve una casa en general, y por ello lo que nos representamos en el concepto de casa. ¿De qué modo muestra este aspecto de la casa el cómo se ve una casa en sí? La casa misma ciertamente ofrece ese aspecto determinado. Pero nosotros no estamos absortos en él para tener la experiencia de cómo se ve esta casa precisamente. Más bien esta casa como tal muestra que, para ser casa, no necesita verse como se ve. Nos muestra «solamente» el así-cómo… puede verse una casa.

Este cómo del poder-verse *[Aussehenkönen]* empírico es lo que nos representamos a la vista de esta casa determinada. Una casa podría verse así. Esta casa precisamente que está-ahí-delante se ha decidido por su propia apariencia, en el campo de posibles aspectos, en favor de uno determinado. Pero a nosotros no nos interesa el resultado de esta decisión, como tampoco las decisiones tomadas por el aspecto que otras casas ofrecen de hecho. Fijamos nuestra atención en el campo de las apariencias posibles como tal, o dicho con más precisión: en lo que traza este círculo, en lo que regula y predetermina cómo debe verse algo en general, para poder ofrecer, como casa, el aspecto correspondiente. Este trazado previo de la regla no es un trazo en el sentido de la mera enumeración de los «caracteres» que se encuentran en una casa, sino más bien un «trazo distinguido *[Auszeichnung]*» de la totalidad de lo que se dice al hablar de una «casa».

Pero esto que se dice puede en general ser dicho si se lo representa como lo que regula la posible inserción de dicha totalidad en un aspecto empírico. La unidad del concepto sólo puede en general ser representada como dadora de unidad y polivalente si

se representa de qué modo la regla regula lo que está por insertarse en un aspecto posible.

Si el concepto en general es lo que sirve a la regla, entonces el representar conceptual consistirá en proporcionar la regla para una posible creación de aspecto en el modo de su regulación. Tal representar está entonces, necesariamente de modo estructural, referido [:96] a un aspecto posible y por ello es en sí mismo un modo propio de sensibilización.

Ella no ofrece, pues, un aspecto inmediatamente intuible del concepto. El aspecto intuible inmediato que aparece necesariamente en ella no se dice propiamente como tema, sino como algo representable posible de la representación, cuyo modo de regulación se representa. De modo que en el aspecto empírico aparece precisamente la regla en el modo de su regulación.

Pero esta sensibilización no solamente no proporciona un aspecto inmediato del concepto como unidad, sino que ésta ni siquiera se enfoca temáticamente como un contenido de la representación suspendido libremente. Esto que la unidad conceptual es y debe ser como unificante sólo lo es como reguladora. No se apresa la unidad, sino que se presenta más bien ante la mirada como lo que determina esencialmente la regulación, precisamente cuando se aparta la mirada de ella para dirigirla hacia su acción de determinar la regla. Este apartar la mirada de ella no la pierde en general de vista, sino que es precisamente así como se tiene en una mirada previa la unidad como unidad reguladora.

La representación del proceder de la regulación como tal es el representar conceptual propiamente dicho. Lo que antes se llamó así, a saber, el representar de la unidad polivalente, no era más que un elemento aislado del concepto, cuya función como regla de la sensibilización específica había permanecido oculta.

Ahora bien, si en la sensibilización no se representan temáticamente ni el aspecto empírico, ni el concepto aislado, sino más bien el «índice *[Verzeichnis]*» de la regla de creación de la imagen, entonces también esto requiere una caracterización más exacta. La regla se representa en el cómo de su regular, es decir, en aquella manera en que, regulando la presentación, impone su dictadura al aspecto presentante. El representar del cómo del regular es la «formación de imágenes *[Bilden]*» libre, no vinculada a nada determinado que está-ahí-delante, de una sensibilización como creación de la imagen en el sentido descrito.

Tal sensibilización se realiza primeramente en la imaginación. [:97] «A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto.»[105] La formación del esquema en su realización, como un modo de la sensibilización de los conceptos, se llama esquematismo. A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen, es decir, el carácter de imagen pertenece

necesariamente al esquema. Ése tiene su propia esencia. No es solamente un simple aspecto («imagen» en el primer sentido), ni una imagen-presente («imagen» en la segunda acepción). Llamémoslo, pues, imagen-esquema *[Schema-Bild]*.

§ 21. Esquema e imagen-esquema

Una caracterización más detallada de la imagen-esquema pondrá en claro su relación con el esquema y al mismo tiempo la clase de relación que hay entre el concepto y la imagen. La formación de esquemas es la sensibilización de los conceptos. ¿Qué relación hay entre el aspecto del ente inmediatamente representado y lo que de él se representa en el concepto? ¿En qué sentido es este aspecto «una imagen» del concepto? Dicha cuestión se tratará a partir de dos clases de conceptos: el concepto empírico sensible (concepto de un perro) y el concepto sensible puro, matemático (concepto de un triángulo o de un número).

Kant subraya que un «objeto de la experiencia», es decir, el aspecto que de una cosa que está-ahí-delante nos es accesible o «una imagen de la misma», a saber: una imagen-presente o una imagen posterior del ente, jamás «alcanzaría»[106] al concepto empírico de éste. Este no alcanzar quiere decir, primero: representar «inadecuadamente». Pero esto no debe interpretarse de ninguna manera en el sentido de no poder ser una reproducción adecuada del concepto. Un aspecto empírico del ente no puede tener, en ningún sentido, con respecto al concepto del mismo, la [:98] función de una imagen-presente. Esta inadecuación es precisamente un rasgo de la imagen-esquema que es, en un sentido auténtico, la imagen del concepto. Podría decirse más bien que el aspecto empírico contiene exactamente todo lo que contiene el concepto, tal vez incluso más. Sin embargo, no lo contiene en la manera en que lo representa el concepto, a saber: como lo uno que vale para muchos. El contenido de aspecto Empírico se da más bien como uno entre otros, es decir, como un uno particular que está representado temáticamente como tal. Lo particular ha renunciado a la arbitrariedad y es por ello, sin embargo, un ejemplo[a] de lo uno que regula la polivalente arbitrariedad. En esta regulación, la generalidad tiene su determinidad específicamente articulada y no constituye en absoluto un «todos y cada uno» vago e indeterminado frente a cada particular.

El representar de la regla es el esquema. Como tal queda necesariamente referido a posibles imágenes-esquemas de los cuales ninguno pretende ser el único posible. «El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto.*»[107]

El hecho de que el aspecto empírico no alcance su concepto empírico expresa la relación estructural positiva de la imagen-esquema con el esquema, de acuerdo con la cual la imagen-esquema es una presentación posible de la regla de presentación representada en el esquema. Esto quiere decir, a la vez: más allá de la representación de la unidad reguladora de la regla, el concepto no es nada. Lo que la lógica llama concepto se basa en el esquema[b]. El concepto «se refiere siempre inmediatamente al esquema».[108]

[:99] Kant dice del objeto empírico que éste alcanza su concepto «mucho menos» de lo que alcanza a éste la «imagen» del concepto sensible puro. ¿Son por eso las imágenes-esquemas de los conceptos matemáticos más adecuados a su concepto? Parece que tampoco en este caso debe pensarse en una adecuación en el sentido de una imagen-presente. La imagen-esquema de la construcción matemática vale lo mismo si está dibujada con exactitud empírica o sólo rudimentariamente.[109]

Kant piensa evidentemente en el hecho de que una imagen-esquema matemática, por ejemplo, un triángulo dibujado, ha de ser forzosamente un triángulo agudo, un triángulo recto o un triángulo obtuso. Pero con eso se agotaron ya la discrecionalidad del triángulo, mientras que en la representación de la casa la variedad es más grande. Pero, por ora parte, la extensión de la presentación de un triángulo agudo o un triángulo recto es mucho más grande. Esta imagen-esquema, a pesar de su constricción, se acerca más a la unidad del concepto, por su mayor amplitud se acerca más a la universalidad de esta unidad. Sea eso como fuere, la imagen tiene más bien el rostro de algo particular, mientras que el esquema tiene «por intención» la unidad de la regla general de múltiples presentaciones posibles.

Sólo así se aclara lo esencial de la imagen-esquema: ella tiene su carácter de aspecto no únicamente, ni en primer lugar, por su contenido de imagen precisamente visible, sino por el hecho de que surge y cómo lo hace de la posible presentación representada en su regulación, introduciendo así la regla en la esfera de una posible intuibilidad. Solamente cuando la expresión «imagen» se entiende en este sentido de imagen-esquema pueden llamarse cinco puntos puestos uno detrás del otro ..... «una imagen del número cinco».[110] El número mismo no tiene nunca el aspecto de los cinco puntos, ni tampoco el de los signos 5 o V. Éstos, sin embargo, ofrecen a su vez, de modo diferente, un [:100] aspecto del número en cuestión. El signo 5 dibujado en el espacio no tiene absolutamente nada en común con el número, mientras el aspecto de los cinco puntos ..... por lo menos se deja enumerar por el número cinco. Desde luego que esta serie de puntos no manifiesta el número porque sea posible abarcarla con una mirada o porque parezca que podemos desprender el número de ella, sino porque coincide con la representación de la regla de la posible presentabilidad de este número.

Sin embargo, no aprehendemos el número sobre la base de coincidencia, sino más bien tenemos ya cada número en «la representación de un método de representar en una

imagen una cantidad (p. ej. mil) según cierto concepto».[111] En el representar de la regla de presentación se forma ya la posibilidad de la imagen. Ésta, y no el aspecto aislado de una multiplicidad de puntos, constituye el aspecto verdadero que pertenece estructuralmente al esquema, la imagen-esquema. Para «ver» la imagen-esquema no tiene interés que la serie de puntos realmente dibujados o sólo imaginados se deje abarcar intuiblemente con la vista o no. Por lo mismo, los conceptos matemáticos no se basan jamás en imágenes alcanzables por la simple vista, sino en esquemas. «En verdad, a nuestros conceptos sensibles puros no les sirven de fundamento imágenes de los objetos, sino esquemas.»[112]

El análisis del carácter de imagen de la imagen-esquema de los conceptos empíricos y de los conceptos sensibles puros da este resultado: la sensibilización de los conceptos es una actividad completamente propia de crear imágenes peculiares. La sensibilización que forma el esquema en el esquematismo no se puede interpretar por analogía con la «presentación en imágenes» habitual, y mucho menos permite que se le reduzca a la misma. Lo último está tan lejos de ser posible, que, por el contrario, la sensibilización, en el sentido anteriormente descrito —el aspecto empírico inmediato de las cosas y la [:101] producción de imágenes-presentes de las mismas que están-ahí-delante— solamente se efectúa sobre la base de la posible sensibilización de conceptos en el modo del esquematismo.

Todo representar conceptual es, de acuerdo a su esencia, esquematismo. Todo conocimiento finito es —como intuición pensante— necesariamente conceptual[c]. Pues bien, de esta manera hay ya en la percepción inmediata de algo que está-ahí-delante, por ejemplo de esta casa, necesariamente la visión previa *[Vorblick]* y esquematizante de algo así como una casa en general y sólo a partir de tal re-presentación puede manifestarse como casa lo que sale al encuentro, ofrecer el aspecto de una «casa que está-ahí-delante». De modo que el esquematismo se realiza necesariamente sobre la base de nuestro conocimiento, en tanto finito. Esto obliga a Kant a decir: «Este esquematismo… es un arte escondido en las profundidades del alma humana…»[113] Pero si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud está centrada en la trascendencia, entonces el acontecer de la trascendencia ha de ser, en lo más íntimo, un esquematismo. Por eso Kant se tropieza forzosamente con un «esquematismo trascendental», si él quiere aclarar de otro modo el fundamento de la posibilidad interna de la trascendencia.

§ 22. El esquematismo trascendental[a]

Mediante la caracterización general del esquematismo como un modo peculiar de sensibilización resultó lo siguiente: el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia. Por otra parte, la caracterización de la estructura total de conocimiento ontológico que es, necesariamente, intuición, [:102] ha llevado a la comprensión siguiente: a la trascendencia pertenece necesariamente la sensibilización —y por cierto una sensibilización pura. Se afirmó que esta sensibilización pura se realiza como esquematismo. Hay que fundamentar ahora esta afirmación mediante la prueba de que la sensibilización pura necesaria del entendimiento puro y de sus conceptos (nociones) se efectúa en un esquematismo trascendental. Lo que éste es se esclarece con el descubrimiento de este acontecer.

La sensibilización formadora del esquema tiene por objeto el proporcionar una imagen al concepto. Lo dicho en él tiene así una referencia regulada con su posibilidad de ser vista. Lo conceptualmente dicho sólo se hace perceptible en esta intuitividad. El esquema se pone a sí mismo, es decir, al concepto, en una imagen. Los conceptos puros del entendimiento, pensados en el «yo pienso» puro, necesitan de una posibilidad de ser vistos en forma esencialmente pura, si lo que se opone en el hacer-objetivar puro debe ser perceptible como algo opuesto. Los conceptos puros deben fundarse en esquemas puros que les proporcionen una imagen.

Sin embargo, Kant dice expresamente: «Por el contrario, el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser llevado a imagen alguna...»[114] Pues bien, si por su esencia el esquema debe ponerse en imagen, la expresión «imagen» en la frase citada solamente puede referirse a una especie determinada de imágenes, excluyendo las otras. Desde luego, sólo puede tratarse de las imágenes-esquemas. Así pues, el rechazo de la posibilidad de poner el esquema de las nociones en imágenes significa, por lo pronto, únicamente lo siguiente: el aspecto presentable, cuya regla de presentación se representa en el esquema de la noción, no puede extraerse nunca del ámbito de lo intuible empíricamente. Si imagen equivale a aspecto empírico en el sentido más amplio, entonces, aparentemente, el esquema de la noción no se deja llevar «a imagen alguna». Sin embargo, también los [:103] aspectos que delinea la construcción matemática de los conceptos están, como imágenes de «magnitudes», limitados a cierto dominio de lo objetivo. Las nociones, como conceptos originarios, no pueden ser llevadas a imágenes de esa índole, por cuanto representan aquellas reglas mediante las cuales se forma la objetividad en general, como horizonte previo del encuentro posible de todos los objetos. «Imagen», en la frase citada, quiere decir, por consiguiente, aquellas especies de las imágenes-esquemas que pertenecen a los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos. A ninguna de tales imágenes puede llevarse el esquema de los conceptos puros del entendimiento.

Ahora bien, la aclaración de la posibilidad interna del conocimiento ontológico en la deducción trascendental dio el resultado siguiente: los conceptos puros están relacionados, por la mediación de la síntesis pura de la imaginación trascendental, esencialmente a la intuición pura (tiempo) y viceversa. Hasta ahora, se expuso solamente la necesidad esencial de la relación entre la noción y el tiempo. En cambio, la estructura íntima de esta relación como ensamble íntimo de la trascendencia no ha sido aclarada aún.

El tiempo, pues, en calidad de intuición pura, es algo que proporciona un aspecto antes de toda experiencia. Es por esto por lo que debe llamarse imagen pura el aspecto puro (para Kant, la sucesión pura de ahoras consecutivos) que se ofrece en tal intuición pura. Y es Kant mismo quien dice en el capítulo sobre esquematismo: «La imagen pura… de todos los objetos de los sentidos en general[b], (es) el tiempo».[115] Kant dice lo mismo en un lugar posterior, no menos importante, donde determina la esencia de la noción: la noción es «el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad)».[116]

[:104] Por consiguiente, también el esquema del concepto puro del entendimiento puede muy bien ponerse en una imagen, siempre que la «imagen» sea tomada en el sentido de «imagen pura».

El tiempo, como «imagen pura», es la imagen-esquema, y no solamente la forma de la intuición opuesta a los conceptos puros del entendimiento. El esquema de las nociones tiene, según esto, un carácter propio. Como esquema en general representa unidades, y las representa como reglas que se recogen en un aspecto posible. Estas unidades representadas en las nociones se refieren, según la deducción trascendental, por necesidad esencial, al tiempo. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, por lo dicho, debe colocar a éstos necesariamente regulándolos en el tiempo. Pero el tiempo es, como demostró la estética trascendental, la representación de un «único objeto».[117] «Diferentes tiempos son solamente partes del mismo tiempo. Pero la representación que sólo puede ser dada por un único objeto es intuición.»[118] De ahí que el tiempo no sea solamente la necesaria imagen pura de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, sino también la única posibilidad pura de su aspecto. Y esta única posibilidad de aspecto no muestra en sí más que el tiempo y lo temporal *[Zeithafte]*.

Ahora bien, si la multiplicidad cerrada de los conceptos puros del entendimiento debe tener su imagen en esta única posibilidad de aspecto, es preciso entonces que esta única imagen pueda tomar forma de un modo múltiple. Los esquemas de las nociones, introduciéndose a modo de reglas en el tiempo como aspecto puro, se proporcionan su imagen desde el tiempo, y articulan así la única posibilidad de aspecto puro en una multiplicidad de imágenes puras. De este modo los esquemas de los conceptos puros del

entendimiento «determinan» al tiempo. «Por eso, los esquemas no son nada más que determinaciones del tiempo *a priori*, según reglas»,[119] o más brevemente «una determinación trascendental del tiempo».[120] Como tales son [:105] «un producto trascendental de la imaginación».[121] Este esquematismo forma *a priori* la trascendencia y por ello se denomina «Esquematismo trascendental».

En la trascendencia se realiza el hacer-objetivar de lo que se ofrece como objetivo *[Gegenständliche],* de lo que se opone, por el conocimiento ontológico que, como intuición esquematizante, hace que la afinidad trascendental de la unidad de reglas sea visible *a priori* en la imagen del tiempo y, por lo tanto, receptible. El esquema trascendental tiene necesariamente, por su imagen-esquema pura, un correspondiente carácter *a priori*. Por consiguiente, la interpretación explícita de cada esquema puro particular, como determinación trascendental del tiempo, deberá mostrar el carácter formador de esta correspondencia.

Ahora bien, Kant extrae la unidad cerrada de los conceptos puros del entendimiento de la tabla de los juicios y da, conforme a la tabla de nociones, las definiciones de los esquemas de cada uno de los conceptos puros del entendimiento. De acuerdo con los cuatro momentos de la división de las categorías (cantidad, cualidad, relación y modalidad), el aspecto puro del tiempo deberá mostrar cuatro posibilidades para proporcionar una imagen *[Bildbarkeit],* a saber: «a la serie del tiempo, al contenido del tiempo, al orden del tiempo, y finalmente al conjunto del tiempo».[122] Estos caracteres del tiempo no se han desarrollado mediante un análisis del tiempo mismo, partiendo de él sistemáticamente, sino que han sido fijados en él «según el orden de las categorías».[123] La interpretación de cada esquema particular[124] comienza con un análisis relativamente detallado de los esquemas puros de la cantidad, de la realidad y de la substancia, haciéndose más y más concisa hasta terminar en simples definiciones.

Kant tiene, en cierto sentido, el derecho de hacer una exposición tan lapidaria. En efecto, si el esquematismo trascendental determina fundamentalmente la esencia del conocimiento ontológico, la elaboración sistemática de los [:106] conocimientos ontológicos ha de tropezar forzosamente, en el curso de la exposición del sistema de los principios sintéticos *a priori,* con el carácter del esquematismo y ha de exponer las determinaciones trascendentales del tiempo correspondientes. Y esto es lo que se produce de hecho, si bien sólo dentro de ciertos límites.[125]

Es fácil de ver que mientras más transparente se haga la estructura esencial del esquematismo trascendental y, en general, de todo lo que pertenece a la totalidad de la trascendencia, más claras son las vías para orientarnos en la oscuridad de estas estructuras originarias «en las profundidades de nuestra alma». Ciertamente la esencia del esquematismo en general, y del esquematismo trascendental en particular, se ha determinado ya con suficiente claridad. Sin embargo, Kant da a entender que es posible

avanzar más, al hacer la siguiente observación: «Sin detenernos en un análisis seco y tedioso de lo que se requiere, en general, para los esquemas trascendentales de conceptos puros del entendimiento, preferimos exponerlos en el orden de las categorías y en conexión con éstas».[126]

¿Son únicamente la aridez y el tedio del asunto los que detienen a Kant de proseguir el análisis? A esto no se puede dar aún respuesta.[127] Esta respuesta aclarará también por qué en la presente interpretación se descartó todo intento de discutir en concreto las definiciones kantianas de los esquemas puros. Pero para hacer visible que la doctrina kantiana del esquematismo trascendental no es una teoría barroca, sino que fue creada a partir de los fenómenos mismos, se dará una interpretación, aunque breve y rudimentaria, del esquema trascendental de una categoría, a saber, de la substancia.

«El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo…»[128] Para la aclaración completa del esquematismo [:107] de este esquema hay que aplicar la *primera analogía,* es decir, el «principio de la permanencia».

La substancia es una noción que por lo pronto dice solamente: subyacer-en-el-fundamento *[Zugrundeliegen]* (subsistencia).[129] Su esquema tiene que ser la representación del subyacer- en-el-fundamento en tanto se presenta en la imagen pura del tiempo. Ahora bien, el tiempo, como sucesión pura de los ahoras, es siempre ahora. En cada ahora es ahora. El tiempo muestra así la persistencia de sí mismo. El tiempo como tal es «inmutable y permanente», no «transcurre».[130c] Dicho con más precisión: el tiempo no es algo permanente entre otros, sino que es el que da, precisamente sobre la base del mencionado carácter esencial de ser ahora en cada ahora, el aspecto puro de algo así como un permanecer en general. En tanto que es esta imagen pura («aspecto» puro inmediato), representa el subyacer-en-el-fundamento en la intuición pura.

Esta función de presentación sólo se hace verdaderamente clara si fijamos la atención —lo que Kant omite aquí— en el contenido pleno de la noción «substancia». La substancia es una categoría de la «relación» (entre subsistencia e inherencia). Significa el subyacer-en-el- fundamento para algo «adherente». El tiempo, por consiguiente, es una imagen pura de la noción de substancia sólo si presenta precisamente esa relación en la imagen pura.

Ahora bien, el tiempo como sucesión de ahoras, por lo mismo que constituye un ahora que fluye en cada ahora, es además un ahora de otra índole. Como aspecto del permanecer, ofrece a la vez una imagen del cambio puro en el permanecer.

De modo que esta interpretación rudimentaria del esquema trascendental de la substancia, que está lejos de penetrar en las estructuras originarias, muestra que lo que se significa en la noción de substancia puede proporcionarse *a priori* una imagen pura en el tiempo. Por esto, la objetividad, en [:108] tanto que la substancia le pertenece como elemento constitutivo, se hace visible y perceptible *a priori* en el hacer-objetivar.

Mediante este esquematismo, la noción está a la vista de antemano como noción esquematizada, de modo que en esta mirada previa dirigida a la imagen pura de la permanencia puede mostrarse a la experiencia un ente inmutable en el cambio. «Al tiempo, entonces, que es, él mismo, inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia»[131] (es decir, el estar-ahí-delante *[Vorhandensein]*).

El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma lo que se opone *[Gegenstehende]* en el hacer-objetivar puro de tal manera que lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuible. Es entonces el tiempo el que, dando *a priori,* proporciona de antemano al horizonte de la trascendencia el carácter de un ofrecimiento perceptible. Pero esto no es todo. Como única imagen pura universal él da al horizonte de la trascendencia el carácter de algo previamente circunscrito. Este horizonte ontológico único y puro es la condición de posibilidad para que el ente dado dentro de este horizonte tenga este o aquel horizonte especial y abierto, y ciertamente de carácter óntico. El tiempo no sólo da de modo previo a la trascendencia una cohesión *[Zusammenhalt]* unida, sino que le ofrece algo así como una detención *[Einhalt],* conforme a su carácter de lo que se da puramente como tal. El tiempo hace perceptible para un ser finito lo «opuesto» de la objetividad que pertenece a la finitud del orientarse en el sentido de la trascendencia.

§ 23. Esquematismo y subsunción

En lo anterior se interpretó, intencionadamente, la doctrina kantiana del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento con la única orientación dirigida al íntimo acontecer de la trascendencia. Ahora bien, Kant sigue en su fundamentación de la [:109] metafísica no sólo el curso de la problemática, que surge a cada paso, sino que se atiene —precisamente al introducir por vez primera los puntos decisivos de su doctrina— a formulaciones conocidas lo más posible que deben guiarnos hacia el problema. Así, la deducción trascendental partió del litigio en la metafísica tradicional. Éste se resuelve mediante la prueba de que las nociones tienen que ser categorías, es decir, tienen que pertenecer esencialmente a la trascendencia misma, si es que han de poder determinar *a priori* al ente empíricamente accesible. Con ello se fijó a la vez la condición del «uso» de estos conceptos.

Usar conceptos significa en general: aplicarlos a los objetos o —desde el punto de vista de los objetos— llevar[a] a éstos «bajo» conceptos. En el lenguaje de la lógica tradicional, este uso de conceptos se llama subsunción[b]. Usar *a priori* los conceptos

puros como determinaciones trascendentales del tiempo, es decir realizar el conocimiento puro, significa: el acontecer del esquematismo. Desde este punto de vista, el problema del esquematismo se presta efectivamente a ser explicado siguiendo el hilo conductor de la subsunción. Pero tiene que atenderse aquí al hecho de que —en el conocimiento ontológico— se trata de antemano de conceptos ontológicos y, por consiguiente, de una subsunción peculiar, es decir, de una subsunción ontológica.

Pero Kant no olvidó, desde la primera caracterización de la unidad esencial del conocimiento ontológico,[132] llamar la atención sobre la diferencia fundamental que hay entre: «llevar bajo conceptos *[unter Begriffe bringen]*» (lo que concierne a los objetos) y «llevar a conceptos *[auf Begriffe bringen]*» (lo que concierne a la síntesis pura de la imaginación trascendental). El «llevar a conceptos» de la síntesis pura se realiza en el [:110] esquematismo trascendental. Éste «forma» la unidad representada en la noción, convirtiéndola en elemento esencial de la objetividad[c] visible en forma pura. En el esquematismo trascendental se forman primeramente las categorías como categorías. Si éstas son los verdaderos «conceptos originarios», entonces el esquematismo trascendental es la formación de conceptos *[Begriffsbildung]** originaria y auténtica.

Si Kant introduce el capítulo sobre esquematismo con una advertencia acerca de la subsunción, es porque quiere conducirnos hacia la subsunción trascendental como problema central, para mostrar que la pregunta por la posibilidad interna de la conceptualidad originaria surge dentro de la estructura esencial del conocimiento puro.

Los conceptos empíricos son extraídos de la experiencia y por lo mismo son «de la misma clase» al contenido de cosa del ente que determinan. Su aplicación a los objetos, es decir, su uso, no es un problema. «Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general, con [intuiciones] sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la subsunción de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos, puesto que nadie dirá: ésta, p. ej. la causalidad, puede ser intuida también por los sentidos y está contenida en el fenómeno?»[133] Al preguntar por el uso posible de las categorías su esencia misma se convierte verdaderamente en problema. Estos conceptos nos colocan ante la pregunta por la posibilidad de su «formación *[Bildung]*» en general. Es por esto por lo que el hablar de la subsunción de los fenómenos «bajo categorías» no equivale a una fórmula para solucionar el problema, sino que contiene precisamente la pregunta por el sentido en el que aún se puede hablar de subsunción «bajo conceptos».

[:111] Si tomamos la formulación kantiana del problema del esquematismo como problema de la subsunción en el sentido de una introducción al problema, recibimos un indicio sobre la intención más central y, con ello, sobre el contenido medular del capítulo de el esquematismo.

Representar conceptualmente significa: representar algo «en general». La «generalidad»[d] de la representación debe convertirse en problema con la formación de los conceptos en general. Pero si las categorías como conceptos ontológicos no son de la misma clase que los objetos empíricos y los conceptos de los mismos, entonces su «generalidad» no puede ser sólo una generalidad de grado más alto, la de un «género» óntico superior o supremo. ¿Qué carácter de «generalidad» tiene la generalidad de los conceptos ontológicos, es decir, de los conceptos metafísicos? Esto equivale a preguntar: «¿Qué significa *generalis* en la definición de la ontología como *metaphysica generalis?* El problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es la pregunta por la esencia íntima del conocimiento ontológico.

Resalta así que, si en el capitulo del esquematismo Kant plantea el problema de la conceptualidad de los conceptos originarios y lo resuelve mediante la determinación esencial de estos conceptos como esquemas trascendentales, entonces la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento constituye la etapa decisiva de la fundamentación de la *metaphysica generalis.*

Hay una cierta razón en esta orientación por la idea de la subsunción como explicación inicial del problema del esquematismo trascendental. Así pues, Kant puede extraer de ella una indicación para la posible solución del problema y caracterizar provisionalmente la idea del esquematismo trascendental a partir de la subsunción. Si el concepto puro del entendimiento es de clase completamente distinta a los fenómenos, a pesar de que debe determinarlos, debe haber algo mediador entre ellos [:112] que supere la la heterogeneidad. «Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero, [debe ser], por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una [representación] tal es el *esquema trascendental*.»[134] «Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera.»[135]

Así, en la forma inmediata y externa del problema del esquematismo como problema de la subsunción se muestra precisamente el significado íntimo del esquematismo trascendental. No hay nada que dé lugar a las constantes quejas sobre la incoherencia y confusión del capítulo del esquematismo. Si alguna parte de la *Crítica de la razón pura* destaca por la precisión de su estructura y por la adecuada concisión de cada palabra, es seguramente esta pieza angular de la obra. De acuerdo con su importancia, debe ponerse expresamente de relieve su disposición:

1. Introducción al problema del esquematismo, siguiendo el hilo conductor de la idea tradicional de la subsunción (A 137, B 176, A 140, B 179: «El esquema es en sí mismo…»).

2. Análisis preliminar de la estructura del esquema en general y el esquematismo de los conceptos empíricos (hasta A 142, B 181: «Por el contrario, el esquema de un concepto puro del entendimiento es…»).
3. Análisis del esquema trascendental en general (hasta A 142, B 182: «La imagen pura de todas las cantidades *[quantorum]*»).
4. Interpretación por separado de cada esquema trascendental en particular según tabla de las categorías (hasta A 145, B 184: «Por todo esto, se ve que…»).
5. Definición de las cuatro clases de categorías, respecto a las cuatro posibilidades correspondientes a la posibilidad de formación [:113] pura del tiempo (hasta A 145, B 185 «A partir de esto queda claro…»).
6. La determinación del esquematismo trascendental como «condición verdadera y única» de la trascendencia (hasta A 146, B 185: «Pero salta a la vista también…»).
7. Aplicación crítica de la definición de la esencia de las categorías, fundada en el esquematismo (hasta el final del capítulo).

   El capítulo del esquematismo no es «confuso», sino que está construido en forma incomparablemente transparente. El capítulo del esquematismo en vez de ser «desconcertante» conduce con admirable seguridad hacia el centro de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura*. Todo esto sólo se hace evidente cuando se ha comprendido la finitud de la trascendencia como fundamento de la posibilidad interna, y eso significa aquí, de una necesidad de la metafísica de modo que la interpretación pueda basarse sobre este fundamento.

Sin embargo, Kant escribe todavía en sus últimos años (1797): «El esquematismo es en el fondo uno de los puntos más difíciles. Ni el señor Beck puede comprenderlo. Yo considero este capítulo como uno de los más importantes.»[136]

La quinta etapa de la fundamentación
Determinación completa de la esencia del conocimiento ontológico

Con el esquematismo trascendental se alcanzó en la etapa anterior el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica y, con ello, la meta de la fundamentación. Si se agrega todavía una quinta etapa, esto no contribuye conducir más adelante a la fundamentación; más bien hay que apoderarse expresamente del fundamento obtenido, es decir, con la mirada puesta en una construcción posible.

[:114] Aquí debemos comprender apropiadamente la unidad de las etapas recorridas, no en el sentido de una suma ulterior, sino en el modo de una determinación autónoma y completa de la esencia del conocimiento ontológico. Kant coloca esta determinación

decisiva de la esencia en el «principio supremo de todos los juicios sintéticos».[137] Ahora bien, si el conocimiento ontológico no es otra cosa que la formación originaria de la trascendencia, el principio supremo deberá contener la determinación central de la esencia de la trascendencia. Va a mostrarse que esto es así. Sobre el fundamento así adquirido se obtendrá una perspectiva sobre las tareas y las consecuencias ulteriores de la fundamentación kantiana de la *metaphysica generalis*.

§ 24. El principio sintético supremo como determinación completa de la esencia de la trascendencia

También este punto central de la doctrina es introducido por Kant en forma de crítica a la metafísica tradicional. Ésta pretende conocer al ente «por medio de los conceptos puros», es decir, pensando solamente. La lógica general delimita la esencia peculiar del pensamiento puro. El pensar puro es un enlazar el sujeto con el predicado (juzgar)[a]. Un enlace de esta índole no hace más que aclarar lo que en las representaciones enlazadas se representa como tal. Debe ser simplemente explicativo, «analítico», puesto que sólo ha «jugado con representaciones».[138] El pensar puro, si quiere ser tal, debe «permanecer» en lo representado como tal. Desde luego, tiene, aun dentro de esta restricción, sus [:115] propias reglas, principios, el supremo de los cuales es el «principio de contradicción».[139] El pensar puro no es, de ningún modo, un conocimiento, sino solamente un elemento, y por cierto un elemento necesario, del conocimiento finito. Partiendo del pensamiento puro —en el supuesto de haber tomado de antemano el pensamiento por un elemento del conocimiento finito—, puede mostrarse su necesaria referencia a algo que determina primariamente el conocimiento pleno.

Si el predicado debe ser un elemento de un conocimiento, no se trata tanto de su relación con el sujeto (síntesis apofántica-predicativa), sino de su «relación» (mejor dicho: de toda la relación sujeto-predicado) con «algo completamente otro».[140] Esto otro distinto es el ente mismo con el que el conocer— y por lo tanto también la relación judicativa correspondiente— debe estar «en concordancia». El conocimiento, por consiguiente, debe «ir más allá» de aquello en lo cual «permanece» necesariamente un puro pensar restringido como tal. Kant llama síntesis (síntesis veritativa) a esta «relación» con «lo completamente otro». El conocimiento en general, en tanto conoce cada vez algo totalmente distinto, es sintético. Pero como también puede llamarse síntesis al enlace predicativo-apofántico en el pensar puro, se ha distinguido ya la síntesis especifica del conocimiento como la que aporta (a saber: lo completamente otro).

Pero este salir hacia «lo completamente otro» exige un estar dentro de un *medium,*[141] en el cual esto «completamente otro», que no es el ser mismo que conoce ni tampoco su dueño, puede salir al encuentro. Kant describe en los términos siguientes lo que posibilita y constituye este rebasar orientado que admite el encuentro: «Hay solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras [:116] representaciones, a saber: el sentido interno, y la forma de él *a priori,* el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación, pero la unidad sintética de ellas (que es requerida para el juicio) [se basa] en la unidad de la apercepción[b].»[142]

Aquí retorna expresamente la triada de los elementos que fue introducida en la segunda etapa de la fundamentación al caracterizarse por primera vez la unidad esencial del conocimiento ontológico. La tercera y la cuarta etapas mostraron después cómo estos tres elementos forman una unidad estructural, cuyo centro formador es la imaginación trascendental. Pero lo que aquí se forma es la trascendencia. Si Kant, con el propósito de aclarar definitivamente la trascendencia, recuerda ahora esta tríada, ya no debemos tomarla bajo la forma de esa enumeración —oscura aún— bajo la cual se la introdujo en la segunda etapa; más bien debe estar íntegramente presente en toda la transparencia de su estructura, tal como se reveló finalmente en el esquematismo trascendental. Y si esta quinta etapa resume solamente, entonces hay que tomar posesión expresamente de la unidad esencial de la trascendencia, apenas planteada como problema en la segunda etapa como iluminada de un cabo a otro y aclarada a partir del fundamento de su posibilidad.

Kant, por lo mismo, reduce todo el problema de la esencia de la finitud en el conocimiento a la breve fórmula de la «*posibilidad de la experiencia*».[143] Experiencia significa: conocimiento finito, intuitivamente receptivo del ente. El ente debe ser dado al conocimiento como algo opuesto *[Gegenstehendes]*. Ahora bien, en la expresión «posibilidad de la experiencia», la palabra «posibilidad» tiene una ambigüedad característica.

[:117] La experiencia «posible» puede ser comprendida al diferenciarla de una experiencia real efectiva *[wirkliche]*. Pero, en la «posibilidad de la experiencia», la experiencia[c] «posible» no es problema, como no lo es la real, sino que a ellas se les considera con respecto a lo que las posibilita previamente. Posibilidad de la experiencia significa, por consiguiente, aquello que posibilita una experiencia finita, es decir, una experiencia no necesaria sino posiblemente real. Esta «posibilidad» que posibilita lo «en cierto modo posible» es la *possibilitas* de la metafísica tradicional y es igual a la *essentia* o *realitas. «*Las definiciones reales *[Real-Definitionen]* son tomadas de la esencia de la cosa, del fundamento primario de la posibilidad.» «Sirven para cobrar conocimiento de la cosa de acuerdo con su posibilidad interna.»[144]

«Posibilidad de la experiencia», por consiguiente, quiere decir, en primer lugar: la totalidad única de lo que posibilita esencialmente el conocimiento finito. «*La posibilidad de la experiencia* es, pues, lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*.»[145] La posibilidad de la experiencia significa de acuerdo a esto lo mismo que trascendencia. Circunscribir la plena totalidad de la esencia significa: determinar «las condiciones de la posibilidad de la experiencia».

La «experiencia», entendida como tener la experiencia a diferencia de aquello de lo que se tiene experiencia, es un intuir[d] receptivo, que el ente debe dejarse dar. «Dar un objeto» quiere decir: «exhibir inmediatamente en la intuición».[146] Pero ¿qué quiere decir esto? Kant contesta: «Referir la representación de él (el objeto) a la experiencia (ya sea efectiva, o sólo posible).»[147] Este referir quiere decir: para que un [:118] objeto pueda darse, es preciso que de antemano se haya efectuado una orientación hacia lo que pueda ser «atraído hacia acá». Este previo orientar-se hacia… acontece, como lo demostró la deducción trascendental y lo explicó el esquematismo trascendental, en la síntesis ontológica. Este orientar-se hacia… es la condición de la posibilidad del tener experiencia.

Pero la posibilidad del conocimiento finito requiere una segunda condición. Sólo un verdadero conocimiento es conocimiento. Pero verdad significa «concordancia con el objeto».[148] Por lo tanto, es necesario que pueda salir al encuentro este «con qué» *[Womit]* de la posible concordancia, es decir, algo que regule y dé una medida. El horizonte de lo que se opone debe estar abierto de antemano y, como tal, ser perceptible. Este horizonte es la condición de la posibilidad del objeto respecto a su poder oponerse[e].

La posibilidad del conocimiento finito, es decir, del tener la experiencia de aquello de lo que se tiene experiencia como tal, está, por tanto, bajo dos condiciones. Estas dos condiciones deben delimitar juntas la esencia plena de la trascendencia. Dicha delimitación puede resumirse en una proposición que enuncia el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos, es decir, de los juicios de conocimiento de modo finito, y que, como tal vale de antemano para «todos».

¿Cuál es la formulación conclusiva que Kant da a este «principio supremo de todos los juicios sintéticos»? Este principio dice: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia.*»[149]

El contenido decisivo de esta frase no está tanto en lo que Kant subraya, sino, en el «son [:119] a la vez». Pues ¿qué quiere decir este «ser a la vez»? Él expresa la unidad esencial de la estructura total de la trascendencia. Ésta consiste en que el «oponer que se orienta hacia» algo como tal forme en general el horizonte de la objetividad. El ir más allá hacia…, que es previamente y siempre necesario en el conocimiento finito, es, de acuerdo a esto, un continuo estar-más-allá hacia…*[Hinausstehen zu]* (éxtasis *[Ekstasis]*). Pero esta estancia-más-allá *[Hinausstand]* esencial forma precisamente en

el estar y mantiene ante sí: un horizonte. La trascendencia es en sí extática-horizontal *[ekstatisch-horizontal]*. El principio supremo expresa esta estructuración de la trascendencia única en sí.

Por esto puede formularse brevemente como sigue: lo que posibilita el tener experiencia posibilita a la vez lo experienciable, o sea aquello de lo que se tiene experiencia como tal. Esto quiere decir: la trascendencia hace accesible el ente en sí mismo a un ser finito. El «ser a la vez» de la fórmula del principio sintético supremo no significa solamente que las dos condiciones se presenten siempre a la vez; o que la una no pueda ser pensada sin la otra, o que ambas condiciones sean idénticas. Este principio fundamental no es en general un principio obtenido por una conclusión regresiva a la que haya que tener por válida si ha de valer la experiencia; es, por el contrario, la expresión del conocimiento fenomenológico más originario de la estructura interna unitaria de la trascendencia. Ésta ha sido estudiada[150] en las etapas ya presentadas sobre el desarrollo esencial de la síntesis ontológica.

[:120]§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la *metaphysica generalis*

Se ha determinado como tarea de la fundamentación de la *«metaphysica generalis»* la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia. La aprehensión de la estructura total de la trascendencia posibilita por ello que ahora se abarque con la vista la originalidad total del conocimiento ontológico, tanto su conocer como su conocido.

En tanto que finito, el conocimiento tiene que ser un intuir receptivo y pensante de lo-que-se-da y, desde luego, un intuir puro. Él es un esquematismo puro. La unidad pura de los tres elementos del conocimiento puro se expresa en el concepto del esquema trascendental como «determinación trascendental del tiempo».

Si el conocer ontológico es formador de esquemas, entonces crea (forma) espontáneamente el aspecto puro (imagen). ¿No es entonces «creador» el conocimiento ontológico que se realiza en la imaginación trascendental? Y si el conocimiento ontológico forma la trascendencia, constituyendo ésta a su vez la esencia de la finitud, ¿no se rompe, entonces, por este carácter «creador», la finitud de la trascendencia? ¿No se convierte el ser finito, por este comportamiento creador, precisamente en un ser infinito?

Pero ¿es el conocimiento ontológico «creador» a la manera del *intuitus originarius,* para el cual el ente, en la intuición, surge como una creación, sin convertirse jamás en objeto? ¿Se «conoce» al ente en este conocimiento ontológico «creador», es decir, se lo

crea como tal? De ninguna manera. El conocimiento ontológico no solamente no crea al ente, sino que en ningún sentido se relaciona temática y directamente con éste.

[:121] Pero ¿con qué se relaciona entonces? ¿Qué es lo conocido de este conocimiento? Una nada. Kant lo denomina X y habla de un «objeto *[Gegenstand]*». ¿Hasta qué grado es esta X una nada y hasta qué grado es, no obstante, un «algo»? Una breve interpretación de los dos pasajes principales, donde Kant habla de esta X, dará respuesta a esta pregunta acerca de lo conocido en el conocimiento ontológico. Es muy significativo que el primero de estos pasajes se halle en la introducción a la deducción trascendental[151]. El segundo se encuentra en el capítulo intitulado: «Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en *phaenomena* y *noumena*»,[152] capítulo que, según el plan de la *Crítica de la razón pura*, cierra la fundamentación positiva de la *metaphysica generalis*.

El primer pasaje dice así: «Ahora podremos determinar con más exactitud nuestro concepto de un *objeto* en general. Todas las representaciones, como representaciones, tienen sus objetos, y a su vez pueden ser objetos de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que pueden sernos dados de inmediato, y se llama intuición lo que en ellos se refiere inmediatamente al objeto. Ahora bien, estos fenómenos no son cosas en sí, sino solamente representaciones que, a su vez, tienen su objeto, el cual, por consiguiente, no puede ser intuido por nosotros y, por lo tanto, será llamado objeto no-empírico, es decir, trascendental = X.»

Lo que en el fenómeno se opone de inmediato es lo que da la intuición. Ahora bien, los fenómenos son en si mismos «sólo representaciones», no cosas en sí. Lo representado en ellos no se manifiesta sino en y para un orientarse receptivo hacia… Pero este orientarse receptivo debe «tener a su vez su objeto *[Gegenstand]*». En efecto, debe dar previamente algo que tenga el carácter de algo opuesto *[Gegenstehendes]* en general, [:122] para formar el horizonte dentro del cual un ente autónomo puede salir al encuentro. Este «hacia» del orientarse previo no puede pues ser intuido por nosotros en el sentido de una intuición empírica. Sin embargo, esto no excluye sino, por el contrario, incluye la necesidad de su perceptibilidad inmediata en una intuición pura. Este «hacia» del orientarse previo puede, por lo tanto, «ser llamado el objeto… no-empírico = X».

«Todas nuestras representaciones, en efecto, son referidas por el entendimiento a algún objeto; y puesto que los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo*, objeto de la intuición sensible; pero entonces este algo es solamente el objeto trascendental. Éste significa empero un algo = x, del que no sabemos nada, ni tampoco podemos, en general (según la actual disposición de nuestro entendimiento), saber nada, sino que sólo puede servir como un *correlatum* de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, [unidad] por medio de la cual el entendimiento lo unifica en el concepto de un objeto.»[153]

X es un «algo», sobre el cual, en general, nada podemos saber. No es incognoscible porque esa X, como ente, se encuentre oculta «detrás» de una capa de fenómenos, sino porque no puede sin más convertirse en objeto posible de un saber, es decir, en objeto de la posesión de un conocimiento sobre el ente. No puede convertirse en esto porque es una nada.

Nada significa: no un ente, pero, al mismo tiempo, «algo». Él «solamente sirve como correlato», es decir, que es, de acuerdo con su esencia, un horizonte puro. Kant llama a esta X el «objeto trascendental», es decir, aquello que se opone en la trascendencia y puede ser captado por ella, como [:123] su horizonte. Ahora bien, si la X, conocida en el conocimiento ontológico, es, por su esencia, horizonte, este conocimiento debe ser tal que mantenga abierto este horizonte en su carácter de horizonte. Pero, entonces, ese «algo» no podrá ser precisamente el tema inmediato y único de una comprensión. El horizonte debe ser no temático y, no obstante, estar en la mirada. Sólo así puede poner temáticamente en primer plano lo que le sale al encuentro como tal dentro del horizonte.

La X es «objeto en general». Pero esto no significa un ente general e indeterminado que se opone. Dicha expresión quiere decir, más bien, lo que constituye previamente un cálculo de objetos posibles en tanto algo que se opone, el horizonte de un oponer *[Gegenstehen]*. Este horizonte, desde luego, no es un objeto, sino una nada, siempre que objeto equivalga a un ente temáticamente aprehendido. Por otra parte, el conocimiento ontológico no es conocimiento, si entendemos por conocimiento: aprehensión de un ente.

El conocimiento ontológico se llama con razón conocimiento si se le atribuye verdad. Pero no solamente «tiene» verdad, sino que es la verdad originaria que Kant llama por ello «verdad trascendental», cuya esencia se aclaró a través del esquematismo trascendental. «Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible; y en la universal referencia a ella consiste la verdad trascendental, que precede a toda [verdad] empírica, y la hace posible.»[154]

El conocimiento ontológico «forma» la trascendencia, formación que no es sino un mantener abierto el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente con la mirada. Si, por otra parte, la verdad equivale a desocultamiento de… *[Unverborgenheit von…],* la trascendencia viene a ser la verdad originaria. Pero la verdad, a su vez, debe dividirse la posibilidad de revelación del [:124] ser y la revelabilidad del ente.[155] Si el conocimiento ontológico revela el horizonte, entonces su verdad reside precisamente en el dejar-encontrar del ente dentro del horizonte. Kant dice que el conocimiento ontológico tiene sólo un «uso empírico», es decir, que sirve para posibilitar el conocimiento finito, entendido como experiencia del ente que se muestra.

Por eso debe quedar por lo menos abierta la cuestión de si este conocimiento, «creador» solamente en sentido ontológico pero jamás en el óntico, rompe la finitud de la

trascendencia, o si, por el contrario, sumerge precisamente al «sujeto» finito en su propia finitud.

Según esta determinación de la esencia del conocimiento ontológico, la ontología no es sino la revelación expresa del todo sistemático del conocimiento puro en tanto que éste forma la trascendencia.

Kant, sin embargo, quiere substituir «el orgulloso nombre de una ontología»[156] por el de «filosofía trascendental», es decir, por el de una revelación de la esencia de la trascendencia. Y en esto tiene razón, si se toma el término «ontología» en el sentido de la metafísica tradicional. Esta ontología tradicional «pretende dar conocimientos sintéticos *a priori* de las cosas en general». Ella se excede en dirección de un conocimiento óntico *a priori* que le puede ser atribuido sólo a un ser infinito. Pero si esta ontología renuncia con su «presunción» a su «orgullo», es decir, si se comprendiera en su finitud, o sea, como estructura necesaria de la esencia de la finitud, entonces la expresión «ontología» recibiría primeramente su esencia auténtica y justificaría a la vez su uso. El mismo Kant se sirve de la expresión «ontología» en el sentido que fue adquirido y asegurado por la fundamentación de la metafísica, adquirido y asegurado por la fundamentación de la metafísica, y lo hace en un pasaje decisivo de la *Crítica de* [:125] *la razón pura,* donde presenta el plan de la metafísica entera.[157]

Con la transformación de la *metaphysica generalis* se cimbra el fundamento de la construcción de la metafísica tradicional y, mediante ello, el edificio mismo de la *metaphysica specialis* empieza a tambalearse. Pero esta nueva problemática que conduce aun más lejos no debe tocarse aquí, pues para ello es necesaria una preparación que exige una apropiación más originaria de lo que Kant alcanzó en la unidad de la estética y la lógica trascendentales como fundamentación de la *metaphysica generalis*.

[:126] Tercera parte
La fundamentación de la metafísica en su originariedad

PERO, ¿ES POSIBLE APREHENDER EN GENERAL, EN UN SENTIDO AÚN MÁS ORIGINARIO, la fundamentación que se ha alcanzado hasta ahora? ¿No es esta incesante búsqueda de lo originario más bien una vacua curiosidad? ¿No se la castiga con esa mezquindad que es el destino de la manía de querer saberlo todo mejor? Y, ante todo: ¿no se impone al filosofar kantiano una medida que le es ajena, de modo que todo esfuerzo concluye en una crítica «desde fuera», que siempre resulta injusta?

La pregunta por la originariedad de la fundamentación kantiana tratará de evitar, de antemano, el riesgo de tales desvíos. Si la exposición de la originariedad quiere apartarse de toda crítica en el sentido de una polémica, deteniéndose en los justos límites de una interpretación, la idea de la originariedad que debe servirnos de guía debe ser extraída de la fundamentación kantiana misma. Se trata de interrogar el descenso del mismo Kant hasta la dimensión del origen y, con ello, su afán por llegar a la fuente del fundamento de las «fuentes fundamentales» del conocimiento según la mirada rectora que lo dirige. Pero, para que esto pueda suceder, debe quedar antes bien delimitado lo que, en primera y última instancia, es el fundamento colocado en la fundamentación hasta ahora efectuada.

[:127] A) LA CARACTERÍSTICA EXPLÍCITA DEL FUNDAMENTO COLOCADO EN LA FUNDAMENTACIÓN

§ 26. El centro formador *[bildende Mitte]* del conocimiento ontológico como imaginación trascendental

La fundamentación de la *metaphysica generalis* es la respuesta a la pregunta por la unidad esencial del conocimiento ontológico y por el fundamento de su posibilidad. El conocimiento ontológico «forma» la trascendencia, lo que equivale a mantener abierto el horizonte que, a través de los esquemas puros, se hace visible de antemano. Éstos «surgen» como un «producto trascendental»[1] de la imaginación trascendental, la cual, como síntesis originaria pura, forma la unidad esencial de la intuición pura (tiempo) y del pensamiento puro (apercepción).

Pero la imaginación trascendental no convertida en tema central, por primera vez, en el esquematismo trascendental, sino que lo fue ya en la etapa precedente de la fundamentación, es decir, en la deducción trascendental. Y, puesto que ha de encargarse de la unión originaria, era preciso mencionarla desde la primera caracterización de la unidad esencial del conocimiento ontológico, es decir, desde la segunda etapa. La imaginación trascendental es, por lo tanto, el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello, a la vez, la de la *metaphysica generalis.*

Kant introduce la imaginación pura como una «función indispensable del alma».[2] Revelar explícitamente el fundamento colocado en la metafísica equivale, por consiguiente, a determinar más exactamente una facultad del alma humana. «Es comprensible por sí mismo» que la fundamentación de la metafísica se imponga finalmente una tarea como ésta, si es verdad que la metafísica, según las propias palabras de Kant, pertenece a la «naturaleza del hombre». [:128] Por tanto la *antropología,* que Kant trató durante muchos años en sus clases, tiene que informarnos acerca del fundamento colocado de la metafísica.[3]

«La imaginación *(facultas imaginandi)* [es] una facultad de las intuiciones aun sin la presencia del objeto.»[4] La imaginación pertenece, por lo tanto, a la facultad de la intuición. En la definición citada se entiende bajo intuición, por lo pronto, la intuición empírica del ente. La imaginación, siendo «una facultad sensible», pertenece a las facultades del conocimiento que han sido divididas en sensibilidad y entendimiento, presentándose la primera como la facultad «inferior» de conocimiento. La imaginación es un modo de la intuición sensible «aun sin la presencia del objeto». No es preciso que el

ente intuido esté presente él mismo; aún más: la imaginación no intuye lo recibido por ella, en calidad de intuición, como algo que realmente está-ahí-delante y sólo como esto, a manera de la percepción para la cual el objeto «debe ser representado como presente».[5] La imaginación «puede» intuir, puede recibir un aspecto, sin necesidad de que lo intuido en cuestión se muestre como ente y sin que proporcione desde sí mismo el aspecto.

De modo que en la imaginación reside una peculiar desligación con respecto al ente. Es libre en la recepción de aspectos, es decir, es la facultad capaz de proporcionárselos a sí misma en cierta manera. La imaginación puede [:129] llamarse, de acuerdo a esto, una facultad del formar *[Vermögen des Bildens]** en un doble sentido peculiar. Como facultad de intuir, es formadora en el sentido del crear-imagen-(aspecto) *[Bild-(Anblick)-Beschaffen]*. Siendo una facultad que no está destinada a la presencia de lo intuible, realiza ella mima, es decir, crea y forma la imagen. Esta «fuerza formadora *[bildende Kraft]*» es un «formar» que a la vez asume (receptivo) y crea (espontáneo). La verdadera esencia de su estructura esta contenida en este «a la vez». Pero si receptividad significa sensibilidad y entendimiento espontaneidad, la imaginación se encuentra entre ambos de manera peculiar.[6] Este hecho le confiere a ella un peculiar carácter lleno de matices que se manifiesta también en las determinaciones kantianas de esta facultad. A pesar de su espontaneidad, Kant, al hacer la división de las dos clases fundamentales de las facultades del conocimiento, la asigna a la sensibilidad. En esto el criterio decisivo es el formar, en el sentido del proporcionar una imagen (intuir), lo que también se manifiesta en la definición.

Pero, por su libertad, la imaginación es para Kant una facultad del comparar, configurar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis). «Imaginar», de esta suerte, significa así todo representar que no es conforme a la percepción en el más amplio sentido: figurarse, idear, inventar, hacer juicios, tener ideas, etc. La «fuerza formadora *[Bildungskraft]*» se une, por consiguiente, al ingenio, a la fuerza del discernimiento y a la facultad de comparar en general. «Los sentidos proporcionan la materia de todas nuestras representaciones. De esta materia hace representaciones, primero, la facultad de formar *[Vermögen zu bilden],* independientemente de toda presencia de objetos: fuerza formadora *[Bildungskraft], imaginatio;* segundo, la facultad de comparar: ingenio y fuerza de discernimiento, *iudicium discretum;* tercero, la facultad de conectar las [:130] representaciones no inmediatamente con su objeto, sino mediante un representante *[stellvertretend]*, es decir, la facultad de designar las representaciones».[7] Pero a pesar de clasificarla como una de las facultades de la espontaneidad, la imaginación mantiene siempre su carácter de la intuición. Es *subjectio sub aspectum,* es decir, una facultad de la exposición intuitiva, una facultad del dar. El representar intuitivo de un objeto no presente puede realizarse de una manera doble.

Si se limita a traer de vuelta lo anteriormente percibido sólo en el hacerlo presente, este aspecto depende en sí del ofrecido por una percepción anterior. Dicha presentación, que se remonta a algo anterior, es, por lo mismo, una presentación (exposición) que deriva su contenido de aquélla *(exhibitio derivativa)*.

Si, por el contrario, la imaginación inventa libremente el aspecto de un objeto, entonces esta exposición de su aspecto es «originaria» *(exhibitio originaria)*. En este caso, la imaginación se llama «productiva».[8] Pero esta clase de exposición originaria no es tan «creadora» como el *intuitus originarius* que, al intuir, crea al ente mismo. La imaginación productiva sólo forma el aspecto de un objeto posible y que tal vez pueda producirse bajo ciertas condiciones, es decir, de un objeto que ha de llevarse a la presencia. Pero la imaginación no lleva nunca a cabo esta producción. El formar productivo de la imaginación ni siquiera es «creador» en el sentido de que podría formar de la nada —es decir, de algo de lo que nunca ni en ninguna parte se ha tenido experiencia— un mero y simple contenido de la imagen *[Bildgehalt]*; pues «no es capaz de producir una representación sensible, que no hubiese sido dada anteriormente a nuestra [:131] facultad sensible; antes bien siempre puede señalarte la materia que le ha servido para aquélla».[9]

Esto es lo esencial del informe que la *Antropología* nos da sobre la imaginación en general y sobre la imaginación productiva en particular. No contiene nada más, aparte de lo que la fundamentación de la *Crítica de la razón pura* ha puesto ya de relieve. Por el contrario, la discusión de la deducción trascendental y del esquematismo ha sacado a luz, en un sentido mucho más original, el hecho de que la imaginación es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento.

Pero la definición de la imaginación según la cual ésta puede representar en la intuición un objeto sin que esté presente no se encuentra en la *Crítica de la razón pura,* cuando menos en las consideraciones sobre la fundamentación. Pero, aun haciendo caso omiso de que dicha definición aparece expresamente en la deducción trascendental —si bien tan sólo en la segunda edición—,[10] ¿acaso no ha mostrado la discusión del esquematismo trascendental este carácter mencionado en la definición de la imaginación?

La imaginación forma previamente el aspecto del horizonte de objetividad como tal antes de la experiencia del ente. Esta formación de aspecto en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible. De acuerdo a esto, en este ofrecer aspectos, la imaginación no depende por principio y sin más nunca de la presencia de un ente. Y en efecto, depende tan poco de ésta, que precisamente su pre-formación *[Vor-bilden]* del esquema puro, por ejemplo, de la substancia, es decir, de la permanencia, en general consiste en poner bajo la mirada algo así como una presencia constante, dentro de cuyo horizonte puede mostrarse en primer lugar ésta o aquella «presencia de un objeto» [:132]

como tal. Por ello, la esencia de la imaginación, el poder intuir sin presencia, es aprehendida en el esquematismo trascendental de manera fundamentalmente más originaria. Finalmente, el esquematismo muestra también la esencia «creadora» de la imaginación de un modo mucho más originario. Ésta no es, desde luego, ónticamente «creadora» en absoluto, pero sí es creadora como libre formar de las imágenes. La *Antropología* señala que aun la imaginación productiva está remitida a las percepciones de los sentidos. Por el contrario, la imaginación, en el esquematismo trascendental presenta originariamente *[ursprünglich darstellend]* en la imagen pura del tiempo. No tiene necesidad alguna de la intuición empírica. Por lo tanto, la *Crítica de la razón pura* muestra tanto el carácter de la intuición como también la espontaneidad en el sentido más originario.

El intento de saber algo más originario sobre la imaginación como fundamento colocado de la ontología, a partir de la *Antropología,* permanece por ello, de cualquier forma, sin éxito. Y no es solamente un intento infructuoso, sino un completo error, por desconocer, por una parte, el carácter empírico de la antropología kantiana y, por la otra, por no tomar en cuenta la peculiaridad de la consideración acerca de la fundamentación y la revelación del origen en la *Crítica de la razón pura.*

La antropología kantiana es empírica en un doble sentido. Por lo pronto, la caracterización de las facultades del alma se mantiene en el marco de los conocimientos que ofrece la experiencia general sobre el hombre. Además, las facultades mismas del alma, por ejemplo la imaginación, son consideradas de antemano y únicamente desde el punto de vista en que ellas se relacionan con el ente experienciable y cómo lo hacen. La imaginación productiva de la que trata la *Antropología* concierne siempre únicamente al formar aspectos de objetos empíricamente posibles o imposibles.

Por el contrario, la imaginación productiva de la *Crítica de la razón pura* nunca se refiere a la formación de objetos, sino al aspecto puro de la objetividad [:133] en general. Es imaginación productiva pura, independiente de la experiencia, y por ella se hace posible la experiencia. No toda imaginación productiva es pura, pero la imaginación pura, en el sentido descrito, es necesariamente productiva. En la medida en que forma la trascendencia, se la llama con razón imaginación trascendental.

La antropología no plantea en general la pregunta por la trascendencia. Sin embargo, el fracasado intento de interpretar originariamente a la imaginación a partir de la *Antropología* dio por resultado que en la interpretación empírica de las facultades del alma —que, a su vez, no puede ser puramente empírica en el fondo— haya, a pesar de todo, un indicio acerca de las estructuras trascendentales. Pero éstas no pueden fundarse en la antropología, ni crearse a partir de ella por mera transmisión.

¿De qué clase es entonces el conocer que realiza la revelación de la trascendencia, es decir, el descubrimiento de la síntesis pura y, por ello, la interpretación de la imaginación?

Si Kant llama «trascendental» a este modo de conocer, sólo puede concluirse que tiene la trascendencia por tema. Pero ¿cuál es el carácter metódico de este conocimiento? ¿Cómo se efectúa el retorno hacia el origen? Mientras falte la claridad exigida sobre estas cuestiones, no puede darse un paso más originario hacia la fundamentación.

En este punto de la discusión parece ineludible una explicación expresa sobre el «método trascendental». Pero, suponiendo que dicho método se haya aclarado ya, siempre quedará la tarea de descifrar, desde el fundamento mismo colocado hasta ahora, la dirección del retorno exigida por la dimensión del origen. Se comprende que el éxito de este cambio de dirección a una posible interpretación más originaria —dirección trazada por las cosas mismas— depende únicamente de si la fundamentación kantiana o sea su interpretación, tal cual se hizo, es lo suficientemente originaria y fecunda [:134] para asumir la conducción en semejante cambio de dirección. Pero esto sólo puede resolverse por medio de una tentativa realmente realizada. El camino que al principio parecía ser el más evidente por sí mismo para penetrar en la antropología kantiana se ha revelado como un desacierto. Tanto más evidente resulta la necesidad de atenerse en la interpretación futura a aquel fenómeno que se revela como el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, a la imaginación trascendental.

§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental

El comprender las facultades de «nuestro ánimo» como facultades «trascendentales» significa, por lo pronto, el revelarlas en la medida en que posibilitan la esencia de la trascendencia. «Facultad» no tiene pues el significado de una «fuerza fundamental» que se encuentre en el alma; «facultad» significa ahora lo que tal fenómeno «puede», en el sentido del posibilitar la estructura esencial de la trascendencia ontológica. Facultad equivale ahora a «posibilidad» de acuerdo con el significado arriba[11] expuesto. Comprendida así, la imaginación trascendental no es solamente y en primer lugar una facultad que se presente entre la intuición y el pensamiento puro, sino que, con ellos, es una «facultad fundamental», en tanto posibilita la unidad original de ambos y, por ello, la unidad esencial de la trascendencia en su totalidad. «Tenemos, pues, una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento de todo conocimiento.»[12]

«Facultad fundamental» quiere decir, al mismo tiempo, que la imaginación pura no se deja reducir a los elementos puros con los cuales se une para formar la unidad esencial de la trascendencia. [:135] Por ello, Kant, al hacer la caracterización de la unidad esencial del conocimiento ontológico, enumera expresamente tres elementos: la intuición pura (tiempo), la síntesis pura por medio de la imaginación y los conceptos puros de la

apercepción pura[13]. En este contexto Kant afirma que «veremos en el futuro» de qué modo funciona la imaginación, «una función indispensable del alma, sin la cual no podríamos tener jamás conocimiento alguno».

La posible unidad de esta triada de elementos se discute en la deducción trascendental y se funda en el esquematismo. Éste, a su vez, trae de nuevo, al introducir la idea del esquematismo puro, la misma enumeración de los tres elementos puros del conocimiento ontológico. Y, finalmente, la explicación sobre el principio supremo de todos los juicios sintéticos, es decir, la determinación definitiva de la plena esencia de la trascendencia, se introduce con la enumeración de los tres elementos mencionados «como las tres fuentes» de «posibilidad de los juicios sintéticos puros *a priori*».

A esta definición unívoca, que resulta de la misma problemática interna de la *Crítica de la razón pura* misma y considera a la imaginación trascendental como tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad pura y del entendimiento puro, se opone, sin embargo, la declaración explícita que Kant hace tanto al principio como al final de su obra:

Sólo hay «dos fuentes fundamentales del ánimo, la sensibilidad y el entendimiento», sólo hay estas «dos ramas de nuestra facultad de conocimiento»; «fuera de estas dos fuentes de conocimiento, no tenemos ninguna otra».[14] A esta tesis corresponde la división de toda la investigación trascendental en dos partes: *Estética trascendental* y *Lógica trascendental*. [:136] La imaginación trascendental está desterrada *[heimatlos]*. No se la trata tampoco en la estética trascendental, a la cual ella, como «facultad de la intuición», pertenecería propiamente. Por el contrario, figura como tema de la lógica trascendental, donde, por lo menos mientras la lógica se atenga al pensamiento como tal, no podría estar si se toma en sentido estricto. Pero, como esta estética y esta lógica están orientadas desde un principio hacia la trascendencia —la que no es solamente la suma de la intuición pura y del pensamiento puro, sino una unidad propia originaria dentro de la cual la intuición y el pensamiento puros funcionan solamente como elementos—, el producto de ambas tiene que ir más allá de ellas.

¿Es posible que este resultado pudiera escapársele a Kant, o es tan poco compatible con su modo de pensar que él habría suprimido esta tríada de las facultades fundamentales en favor de su teoría de la dualidad de las ramas? Éste es tan poco el caso que Kant habla más bien explícitamente, en medio del desarrollo de su fundamentación, tanto al terminar la introducción de la Deducción trascendental como al iniciar la propia exposición de ésta, de «tres fuentes primordiales del alma», como si nunca hubiera establecido una dualidad de ramas.

«Mas hay tres fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de posibilidad de toda la experiencia, y que no pueden ser deducidas, a su vez, de ninguna otra facultad de la mente; a saber: *sentido, imaginación* y

apercepción... Todas estas facultades tienen, además del uso empírico, también uno trascendental que se refiere solamente a la forma, y que es posible *a priori*.»[15]

«Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento, en las que descansa la posibilidad de una experiencia en general y del conocimiento de los objetos de ésta: *sentido, imaginación* y *apercepción;* cada una de ellas puede ser considerada como empírica, es decir, en la [:137] aplicación a fenómenos dados; pero todas ellas son también elementos o fundamentos *a priori,* que hacen posible este mismo uso empírico.»[16] En ambos pasajes se resalta expresamente, al lado del empírico, el uso trascendental, con lo que se anuncia nuevamente la relación con la antropología, a la que ya se había remitido arriba.

Así, esta tríada de las facultades fundamentales está en aguda oposición con el dualismo de las fuentes fundamentales y ramas del conocimiento. Pero, ¿por qué habla de dos ramas? ¿Usa Kant por azar esta imagen al caracterizar la sensibilidad y el entendimiento, o la usa precisamente para señalar que ambos brotan de una «raíz común»?

Ahora bien, la interpretación de la fundamentación mostró que la imaginación trascendental no es solamente un lazo exterior que une dos extremos. Ella es originariamente unificante, esto quiere decir que ella forma, como facultad propia, la unidad de las otras dos, mismas que tienen una relación estructural esencial con ella.

¿Y si este centro originariamente formativo fuera aquella «desconocida raíz común» de las dos ramas? ¿Es sólo una casualidad que Kant, al tratar por primera vez de la imaginación, diga que «sólo raramente somos conscientes alguna vez [de ella]»?[17]

[:138] B) LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL COMO RAÍZ DE AMBAS RAMAS

Si el fundamento colocado no tiene el carácter de suelo que está-ahí-delante *[vorhandener Boden]* sino el de la raíz *[Wurzel],* entonces tiene que ser un fundamento *[Grund]* de tal manera que las ramas nazcan de él y les preste apoyo y consistencia. Con ello se ha encontrado ya la dirección buscada para poder discutir la originariedad de la fundamentación kantiana en el interior de su propia problemática. Dicha fundamentación se hace más originaria al no aceptar simplemente el fundamento colocado, sino al revelar cómo esta raíz es la raíz de ambas ramas. Esto significa nada menos que reconducir *[zurückführen]* la intuición pura y el pensamiento puro a la imaginación trascendental.

¿No salta a los ojos lo discutible de una empresa semejante, para no hablar de sus posibilidades de éxito? ¿Acaso una reconducción semejante de las facultades de conocimiento del ser finito a la imaginación no equivale a degradar todo conocimiento a la mera fantasía? ¿No se disuelve así la esencia del hombre en una apariencia?

Solamente, si debe ser mostrado el origen de la intuición pura y del pensamiento puro como facultades trascendentales desde la imaginación trascendental como facultad, esto no significa que se pretenda dar la prueba de que la intuición pura y el pensamiento puro sean productos de la imaginación y como tales sólo algo imaginado. La revelación del origen descrita significa más bien que la estructura de estas facultades está enraizada en la estructura de la imaginación trascendental de tal modo que ésta no puede «imaginar» nada sino sólo en su unidad estructural con aquellas dos.

Pero la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una mera apariencia en el sentido de la «mera imaginación» tiene que permanecer por lo menos abierta. Se considera como algo «meramente imaginado» [:139] lo que no está-ahí-delante. Pero lo formado en la imaginación trascendental no es, de acuerdo con su propia esencia y de ninguna manera, algo que está-ahí-delante, si, de otro modo, la imaginación trascendental no puede ser jamás ónticamente creadora. Precisamente por eso, lo formado en ella no podrá ser nunca esencialmente «mera imaginación» en el sentido mencionado. Antes bien, el horizonte de los objetos formado en la imaginación trascendental —la comprensión del ser— en general es lo que posibilita algo así como una distinción entre la verdad óntica y apariencia óntica («mera imaginación»).

Pero, ¿no tiene acaso el conocimiento ontológico —que tendría a la imaginación trascendental por fundamento esencial— como esencialmente finito una no-verdad *[Unwahrheit]* correspondiente a su verdad? En efecto, la idea de la no-verdad trascendental oculta uno de los problemas principales de la finitud, problema que, lejos de haberse resuelto, ni siquiera se ha planteado, pues primero debe elaborarse la base

para el planteamiento de dicho problema. Pero esto sólo podrá suceder si se revela suficientemente la esencia de la trascendencia finita y, con ella, de la imaginación trascendental. Sin embargo, la intuición pura y el pensamiento puro no serán considerados nunca como algo imaginado, ya que la posibilidad de su esencia exige ser reconducida a la estructura esencial de la imaginación trascendental. La imaginación trascendental no imagina cosas semejantes a la intuición pura, sino que la hace posible precisamente en lo que «realmente de modo efectivo *[wirklich]*» puede ser.

Pero, así tan poco como la imaginación trascendental es algo meramente imaginado por lo mismo que, como raíz, «forma», tampoco se la podrá pensar como una «fuerza fundamental» en el alma. Pues nada sería más ajeno a este retorno hacia el origen esencial de la trascendencia que una explicación monístico-empírica de las demás facultades del alma a partir de la imaginación. Dicha intención se prohíbe [:140] por sí misma, ya que, finalmente, sólo la revelación de la esencia de la trascendencia permite decidir en qué sentido es posible hablar de «alma *[Seele]*» y de «ánimo *[Gemüt]*» y hasta qué grado aciertan originariamente estos conceptos en la esencia ontológico-metafísica del hombre.

El retorno hacia la imaginación trascendental como raíz de la sensibilidad y del entendimiento significa más bien solamente lo siguiente: en vista de la estructura esencial de la imaginación trascendental adquirida en el interior de la problemática de la fundamentación, proyectar de nuevo la constitución de la trascendencia a partir del fundamento de su posibilidad. El retorno fundamentador *[grund-legende]* se mueve en la dimensión de las «posibilidades» de los posibles modos del posibilitar. Esto da como resultado que lo que se conoció hasta ahora como imaginación trascendental se disuelva finalmente en «posibilidades» más originarias, de modo que la caracterización de «imaginación» se haga inadecuada por sí misma.

La revelación ulterior de la originariedad de la fundamentación no pretenderá llevar a una base absoluta de explicación, como tampoco se intentó hacerlo en la exposición de las etapas recorridas por Kant en el descubrimiento del fundamento. No puede desaparecer el carácter extraño del fundamento colocado que ya se impuso a Kant, sino que más bien se potenciará con la creciente originariedad, si es verdad que la naturaleza metafísica del hombre, en su calidad de ser finito, es a la vez lo más desconocido y lo más real.

La problemática de la deducción trascendental y del esquematismo puede aclararse solamente si la imaginación trascendental se puede comprobar como raíz de la trascendencia. La pregunta por la síntesis pura allí planteada tiende hacia una unión original en la que lo que unifica debe de estar previamente en el nivel de los elementos por unir. Pero este formar de una unidad originaria no es posible sino a condición de que lo que unifica, por su esencia misma, haga surgir los elementos por unir. El carácter de

raíz del [:141] fundamento colocado hace comprensible, según esto, la originariedad de la síntesis pura, es decir, su hacer surgir.

La interpretación siguiente mantendrá por cierto la orientación del camino recorrido en la fundamentación, pero no volverá a describir las etapas particulares. La conexión específica entre la imaginación pura, la intuición pura y el pensamiento puro no se revelará originariamente sino en la medida en que la fundamentación kantiana contenga indicaciones para ello.

§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura[a]

Kant llama «representaciones originarias» a las intuiciones puras, espacio y tiempo. Lo «originario» no se comprende aquí en un sentido óntico-psicológico, ni concierne al estar-ahí-delante, por ejemplo al hecho de ser innatas estas intuiciones en el alma, sino que caracteriza solamente la manera en que estas representaciones representan. La palabra «originario» corresponde al término *«originarius»* en la expresión *intuitus originarius,* y quiere decir: hacer surgir *[entspringen lassen]*[b]. Ahora bien, las intuiciones puras, en tanto pertenecen a la finitud del hombre, no pueden hacer surgir ente alguno en su representar.

Y, sin embargo, ellas son formadoras en ese modo peculiar que consiste en re-presentar previamente el aspecto del espacio y del tiempo como totalidades múltiples en sí. Reciben el aspecto, pero este recibir es en sí precisamente un darse-a-sí-mismo formador de lo que se da. Las intuiciones puras son, esencialmente, una presentación «originaria» que hace surgir lo intuible *[entspringende Darstellung des Anschaubaren]: exhibitio originaria.* Pero en dicha presentación se halla la esencia de la imaginación pura. La intuición pura puede ser [:142] «originaria» solamente porque es, conforme a su esencia, imaginación pura que, formando por sí misma, da aspectos (imágenes).

El enraizamiento de la intuición pura en la imaginación pura se aclara completamente al preguntarnos acerca del carácter de lo intuido en la intuición. Es cierto que los comentaristas niegan a menudo brusca y rápidamente que la intuición pura intuya cosa alguna, ya que ella no sería sino una «forma de la intuición». Lo captado en la intuición pura es en sí una totalidad unida, aunque no vacía, cuyas partes son siempre limitaciones de sí misma. Y esa totalidad unida debe ser previamente captada con la mirada en relación al conjunto de su multiplicidad, la mayoría de las veces indiferenciada. La intuición pura tiene que *mi*rar distinguiendo *[erblicken]* la unidad, uniendo originariamente, es decir, dando la unidad. Kant tiene mucha razón al no hablar aquí de una síntesis, sino de la «sinopsis».[18]

La totalidad de lo intuido en la intuición pura no tiene la unidad de la universalidad del concepto. La unidad de la totalidad de la intuición no puede surgir por tanto de la «síntesis del entendimiento». Es una unidad previamente mirada en la imaginación dadora de la imagen. El «*sin*»* de la totalidad de espacio y tiempo pertenece a una facultad de la intuición formadora. La sinopsis pura, si ella constituye la esencia de la intuición pura, sólo será posible dentro de la imaginación trascendental; y esto tanto más, por cuanto esta última es, en general, el origen de todo lo «sintético».[19] Por consiguiente, el término «síntesis» debe ser tomado aquí tan ampliamente que pueda englobar a la sinopsis de la intuición y a la «síntesis» del entendimiento.

Kant, en una de sus *Reflexiones,* dice una vez en forma plástica e inmediata: «Espacio y tiempo son las formas de la preformación *[Vorbildung]*** en la [:143] intuición».[20] Previamente forman ambas el aspecto puro que sirve de horizonte para lo empíricamente intuible. Ahora bien, si la intuición pura, en el modo de su intuir, anuncia la esencia específica de la imaginación trascendental, ¿no es entonces lo preformado *[Vorgebildete]* en ella, en tanto formado en la imaginación *[imaginatio],* también imaginativo *[imaginativ]*? Esta característica de lo intuido como tal en la intuición pura no es consecuencia formal del análisis que se ha venido haciendo, sino que se halla encerrada en el contenido esencial mismo de lo que es accesible a la intuición pura. Dicho carácter imaginativo del espacio y del tiempo no tiene pues nada de inaudito ni de extraño, siempre que no olvidemos que se trata de la intuición y la imaginación puras. Pues lo formado en la imaginación no es necesariamente, como ya se ha mostrado, una apariencia óntica.

Kant habría comprendido muy poco de la estructura esencial de la intuición pura, y no habría podido concebirla siquiera, si no hubiera visto el carácter imaginativo de lo intuido en ella. Kant dice inequívocamente: «La mera forma de la intuición, sin substancia, no es en sí ningún objeto, sino la condición meramente formal del mismo (como fenómeno); así el espacio puro y el tiempo puro, que ciertamente son algo, como formas para intuir, pero no son ellos mismos objetos que sean intuidos *[ens imaginarium]*».[21] Lo intuido en la intuición pura como tal es un *ens imaginarium*. Por consiguiente, el intuir puro es en el fundamento de su esencia imaginación pura.

El *ens imaginarium* pertenece a las formas posibles de la «nada», es decir, de aquello que no es un ente en el sentido de [:144] lo que está-ahí-delante. El espacio puro, y el tiempo puro son «algo», pero no son desde luego «objetos». Si se dice escuetamente que «nada» se intuye en la intuición pura y que, por lo tanto, le faltan los objetos, esta interpretación es, por lo pronto, únicamente negativa y, por añadidura, ambivalente, mientras no se aclare que Kant usa aquí el término «objeto» en el sentido restringido de acuerdo con el cual se trata del ente mismo que se muestra en el fenómeno. Según esto, no todo «algo» es un objeto.

Las intuiciones puras, como «formas para intuir», son «intuiciones sin cosas»,[22] a pesar de lo cual poseen su algo intuido. El espacio no es algo «real» —es decir, no es un ente accesible en la percepción— sino «la representación de una mera posibilidad de la coexistencia».[23]

Sin duda, la tendencia a negarle a la intuición pura en general un objeto en el sentido de algo intuido se acentúa especialmente por el hecho de que es posible, desde luego, referirse a un carácter auténticamente fenomenal de la intuición pura sin determinarlo suficientemente. En nuestro comportamiento cognoscitivo respecto a las cosas que están-ahí-delante «espacio-temporalmente» organizadas, sólo estamos dirigidos hacia éstas. Pero el espacio y el tiempo no pueden negarse por ello. La pregunta, positivamente formulada, ha de ser: ¿cómo están ahí el espacio y el tiempo en ello? Cuando Kant dice que son intuiciones, se querría contestar que por ello no son nunca intuidos. Ciertamente, no son intuidos en el sentido de la aprehensión temática, sino en el modo de una donación originariamente formadora. Precisamente porque lo intuido puro es lo que es y como es, es decir, algo esencialmente por formar —en la doble acepción descrita del aspecto puro por crear— el intuir puro no puede [:145] intuir lo «intuido» a la manera de una recepción temáticamente aprehensora de lo que está-ahí-delante.

Así pues, sólo la interpretación originaria de la intuición pura como imaginación pura ofrece la posibilidad de aclarar positivamente qué es lo intuido en la intuición pura. La intuición pura, como formar previo de un aspecto puro no-temático y, en sentido kantiano, no-objetivo, permite que el intuir empírico de las cosas espacio-temporales que se mueve dentro de su horizonte no tenga que intuir en primer lugar[c] el espacio y el tiempo en el sentido de una aprehensión que establece en forma fija esta multiplicidad.

Por medio de y sólo por esta interpretación de la intuición pura ha aclarado también el carácter trascendental de la intuición trascendental, siempre y cuando la esencia íntima de la trascendencia se funde en la imaginación pura. Puesta, como en efecto lo está, al principio de la *Crítica de la razón pura,* la estética trascendental es ininteligible en el fondo. Sólo tiene un carácter introductorio y no puede leerse propiamente sino desde la perspectiva del esquematismo trascendental.

Por insostenible que sea la tentativa de la interpretación de Kant de la Escuela de Marburgo, que toma el espacio y el tiempo como «categorías» en sentido lógico y disuelve la estética trascendental en lógica, uno de los motivos que inspiraron esa tentativa es auténtico, a saber: la comprensión, desde luego no aclarada, de que la estética trascendental, si se toma por separado, no puede ser el todo que se encuentra encerrado en ella conforme a su posibilidad. Pero el carácter peculiar de la intuición pura, su carácter de «sin», no implica que la intuición pura pertenezca a la síntesis del entendimiento, sino que la interpretación de este carácter de «sin» lleva al origen de la intuición pura a partir de la imaginación trascendental. La [:146] disolución de la estética

trascendental en la lógica llega a ser aún más problemática cuando se muestra que el objeto específico de la lógica trascendental, el pensamiento puro, está también enraizado en la imaginación trascendental».[24]

§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica

El intento por mostrar que el pensamiento puro y, con él, la razón teórica en general, tienen su origen en la imaginación trascendental parece a primera vista sin perspectivas, ya que una empresa tal podría ser considerada en sí misma como un contrasentido. Kant dice explícitamente que la imaginación es «siempre sensible».[25] ¿Cómo sería posible que ésta —siendo una facultad esencialmente sensible, es decir, inferior y subalterna— constituya el origen de una facultad mayor y «superior»? Que, en el conocimiento finito, el entendimiento suponga la sensibilidad y, con ella, la imaginación en función de «soporte *[Unterlage]*», es comprensible. Pero, que él mismo, por su esencia, deba su origen a la sensibilidad, es una opinión que, evidentemente, no puede ocultar su patente contrasentido.

Sin embargo, debe retenerse, antes de toda argumentación formalista, que no se trata aquí de una deducción empíricamente explicativa de una facultad mayor del alma a partir de una inferior. En la medida en que en las consideraciones sobre la fundamentación no se trata en absoluto de las facultades del alma, no puede servir de guía —ni siquiera para formular una objeción— la jerarquía entre facultades «inferiores» y «superiores» que resulta de esta actitud orientada hacia las facultades del alma. Pero, ante todo, ¿qué quiere decir «sensible»?

[:147] Intencionalmente, al caracterizar el punto de partida de la fundamentación, se delimitó la esencia de la sensibilidad, tal como Kant la definió por primera vez.[26] Sensibilidad, de acuerdo con esta definición, equivale a intuición finita. La finitud consiste en el recibir lo-que-se-da. Lo que se da y cómo se da permanece indeterminado. No toda intuición sensible, es decir, receptiva, necesita ser forzosamente una intuición sensible y empírica. Lo «inferior» de la afección de los sentidos, físicamente condicionada, no pertenece a la esencia de la sensibilidad. De suerte que la imaginación trascendental, como intuición pura finita, no solamente puede, sino que tiene que ser «sensible» incluso como determinación fundamental de la trascendencia finita.

Sin embargo, esta sensibilidad de la imaginación trascendental no puede tomarse en consideración para asignarla a la categoría de las facultades inferiores del alma, tanto menos porque, siendo trascendental, deberá ser la condición de la posibilidad de todas las facultades. De esta manera se derrumba la consideración más seria, por ser la más

«natural», en contra de un posible origen del pensamiento puro en la imaginación trascendental.

Así pues, ya no es posible considerar a la razón como «superior». Pero se anuncia inmediatamente otra dificultad. Puede comprenderse aún que la intuición pura se origine en la imaginación trascendental como una facultad de la intuición. Pero parece inadmisible que el pensamiento, radicalmente distinto de toda intuición, tenga también su origen en la imaginación trascendental, aun cuando se quite toda importancia a la ordenación jerárquica entre sensibilidad y entendimiento.

Pero pensar e intuir, aunque distintos, no están separados el uno del otro como dos cosas completamente heterogéneas. Ambos, siendo especies del representar, [:148] pertenecen al mismo género del re-presentar en general, son modos del representar de… Para la interpretación siguiente no es menos importante la comprensión del carácter primario de representación propio del pensamiento, que la correcta comprensión del carácter sensible de la imaginación.

En una revelación originaria de la esencia del entendimiento hay que mirar su esencia más íntima, su ser dependiente de la intuición. Este su ser-dependiente es el ser-entendimiento del entendimiento. Y este «ser» es lo que es y cómo es en la síntesis pura de la imaginación pura. A todo ello podría objetarse que, aunque el entendimiento esté ciertamente referido a la intuición pura «mediante» la imaginación pura, esto no significa de ninguna manera que el entendimiento puro sea, él mismo, imaginación trascendental y no algo propio.

La lógica, que no necesita tratar de la imaginación, prueba que el entendimiento es algo propio. Y es precisamente el mismo Kant quien siempre presenta el entendimiento bajo la figura que para él ha determinado la lógica en forma aparentemente «absoluta». El análisis debe partir de esta independencia del pensamiento, si se quiere demostrar el origen del pensamiento a partir de la imaginación.

Es indiscutible que la lógica tradicional no trata de la imaginación pura. Si la lógica necesita hacerlo o no, con tal que se entienda bien a si misma, debe quedar, cuando menos, como una cuestión abierta. No puede negarse tampoco que Kant, al plantear sus problemas, parte siempre de la lógica. Pero también no es menos dudoso que la lógica —puesto que ha hecho del pensamiento, en un cierto sentido, su único tema— ofrezca la garantía de poder delimitar o aún sólo acertar la esencia plena del pensamiento.

¿No demuestra precisamente la interpretación kantiana del pensamiento puro en la deducción trascendental y en la doctrina del esquematismo que tanto las funciones del juicio como los [:149] conceptos puros, en su papel de nociones, constituyen tan sólo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un «presupuesto» esencialmente necesario para la «unidad sintética de la apercepción»? ¿No es acaso el mismo Kant quien disuelve la lógica formal, por la que él siempre se

orienta como a un «absoluto», en lo que él llama[a] lógica trascendental que tiene por tema central a la imaginación trascendental? ¿Acaso Kant no va tan lejos en el rechazo de la lógica tradicional —y es característico que sólo lo haga en la 2ª edición— que se sienta en la necesidad de decir: «Y así, la unidad sintética de la apercepción es el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento, y aun toda la lógica, y, tras ella, la filosofía trascendental; esta facultad es, en verdad, el entendimiento mismo»?[27]

Las opiniones previas acerca de la autonomía del pensamiento, como han sido sugeridas por la existencia fáctica de la lógica formal —disciplina que en apariencia es suprema e indeducible—, no deben tomarse en cuenta al decidir acerca de la posibilidad de un origen del pensamiento puro en la imaginación trascendental. Por el contrario, la esencia del pensamiento puro debe buscarse en lo que la fundamentación misma ha revelado ya. Sólo desde la esencia originaria del entendimiento —y de ninguna manera a partir de una «lógica» que ignora esta esencia— puede decidirse sobre su origen posible.

Si bien es acertada la definición que equipara el pensar con el juzgar, ella no es, sin embargo, sino una determinación lejana de su esencia. «Se aproxima más» la definición del pensamiento como «facultad de las reglas».[28] Y esto se debe al hecho de que hay un camino que conduce desde allí hasta la determinación fundamental del entendimiento como «apercepción pura».

[:150] La «facultad de las reglas» significa: mantener-delante *[vorhalten]* previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unificación que representa. Pero es preciso que dichas unidades (nociones o categorías), representadas como reguladoras, no solamente armonicen entre sí por su propia afinidad, sino que esta última sea a su vez englobada previamente en una unidad permanente a través de un re-presentar que avanza en forma aún más anticipada.

El representar de esta unidad permanente como de la mismidad *[Selbigkeit]* del conjunto de reglas de la afinidad constituye el rasgo fundamental del hacer-objetivar de… En este orientar-se-hacia…, que funciona como un representar, el «se» queda implícito en el orientar-hacia… En este orientar-hacia…, o sea en el «se» que se externa en él, queda necesariamente patente el «yo» de este «se». De esa manera el «yo represento» «acompaña» toda representación. Pero no se trata de un acto que realice de paso el saber dirigido hacia el pensar mismo. El «yo» «va…con» en el orientarse puro. En cuanto sólo es lo que es en ese «yo pienso», la esencia del pensamiento puro, y la del yo, se hallan en la «autoconciencia pura». Pero este «ser-consciente» del sí mismo *[«Bewußt-sein» des Selbst]* no puede aclararse sino a partir, del ser del sí mismo *[Sein des Selbst],* y no, por el contrario, éste desde aquél, y mucho menos ser convertido en algo superfluo por aquél.

Ahora bien, el «yo pienso» es siempre y en cada casó a un «yo pienso substancia», «yo pienso causalidad», o sea que «en» estas unidades puras (categorías) «se dice»

siempre:[29] «yo pienso substancia», «yo pienso causalidad», etc. El yo es el «vehículo *[Vehikel]*» de las categorías, siempre que lleve a éstas en su previo orientarse-hacia… al punto desde donde ellas puedan unir, como unidades reguladoras representadas.

El entendimiento puro es, por tanto, un preformar *[Vorbilden]* «por sí mismo *[von sich aus]*» que representa el horizonte de unidad, [:151] una espontaneidad que forma representado cuyo acontecer reside en el «esquematismo trascendental». Kant lo llama expresamente «el proceder del entendimiento con estos esquemas»[30] y habla del «esquematismo de nuestro entendimiento».[31] Ahora bien, los esquemas puros son «un producto trascendental de la imaginación».[32] ¿Cómo puede conciliarse esto? El entendimiento no produce los esquemas, sino que «procede con ellos». Este proceder *no* es una manera de actuar que adopte *también* de vez en cuando, sino que este esquematismo puro que se basa en la imaginación trascendental constituye precisamente el ser originario del entendimiento, el «yo pienso substancia», etc. Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades, es —como un representar espontáneamente formativo— un acto fundamental puro de la imaginación trascendental. Y lo es aún más, porque precisamente este orientarse-hacia… que representa no equivale a un querer decir la unidad en forma temática, sino —como se ha demostrado muchas veces— a un mantenerse-delante de lo representado de un modo no temático. Esto acontece en un representar formador (productivo).

Si Kant llama «nuestro pensamiento» a este referirse puro que se orienta hacia…, «pensar» este pensamiento no significa juzgar, sino que se trata ahora del pensar en el sentido de un «imaginarse *[Sichdenken]*» algo, formándolo y proyectándolo libre aunque no arbitrariamente. Tal «pensar» originario es imaginar puro *[reines Einbilden]*.

El carácter de imaginación del pensamiento puro se aclara todavía más si tratamos, a partir de la definición de la esencia del entendimiento recién adquirida, de acercarnos más a la autoconciencia pura, a su esencia, a fin de aprehenderla como razón. Tampoco en esto puede guiarnos la distinción, tomada de la lógica formal, entre el entendimiento que emite juicios [:152] y la razón que hace deducciones; sino que lo decisivo es el resultado de la interpretación trascendental del entendimiento.

Kant llama al entendimiento puro una «unidad cerrada». Pero, ¿de dónde le viene a la proyectada totalidad de la afinidad su totalidad? En tanto se trate de la totalidad de un representar como tal, lo que da totalidad debe ser, a su vez, un representar. Esto acontece en el formar de la idea. El entendimiento, por ser el «yo pienso», debe tener, en el fondo mismo de su esencia, el carácter de una «facultad de las ideas», es decir, de una razón; pues «sin razón no tenemos un uso coherente del entendimiento».[33] Las ideas «contienen cierta completud»;[34] representan «la forma de un todo»[35] y son, por consiguiente, reguladoras en un sentido más originario.

Podría ahora objetarse que, precisamente en el curso de la exposición del ideal trascendental que «debe servir de regla y de imagen arquetípica *[Urbild]*»,[36] Kant afirma que «muy diferente es lo que ocurre con aquellas criaturas de la imaginación […] que los pintores y fisonomistas dicen que tienen en la cabeza».[37] Se rechaza, pues, expresamente, una conexión entre las ideas de la razón pura y las de la imaginación. Pero este pasaje dice únicamente que el ideal trascendental «tiene que fundarse siempre en ideas determinadas» y que no puede ser un «dibujo volátil» y arbitrario de la imaginación productiva empírica. Esto no excluye que precisamente los «conceptos determinados» sólo sean posibles en la imaginación trascendental.

Ahora sería posible estar de acuerdo con la interpretación de la [:153] razón teórica por lo que se refiere a su pertenencia a la imaginación trascendental, en tanto ponga de relieve el libre formar representativo en el pensar puro. Pero si esta interpretación quiere concluir de ahí que el pensamiento puro tiene su origen en la imaginación trascendental, debe objetársele que la espontaneidad no es más que un momento de la imaginación y que, de acuerdo a esto, el pensar tiene con ella ciertamente un parentesco, pero jamás se trata de una congruencia esencial plena. En efecto, la imaginación es también y precisamente una facultad de la intuición, es decir, receptividad. Y no lo es, también, fuera de su espontaneidad, sino que es la unidad originaria y no compuesta de receptividad y espontaneidad.

Ahora bien, se ha demostrado que la intuición pura, por razón de su pureza, tiene el carácter de espontaneidad. Como receptividad espontánea tiene su esencia en la imaginación trascendental.

Si el pensar puro tuviera la misma esencia, entonces debería revelar también, como espontaneidad, el carácter de receptividad pura. Pero ¿no identifica Kant continuamente el entendimiento y la razón con la espontaneidad pura y simple?

Cuando, no obstante, Kant equipara el entendimiento con la espontaneidad, esto no excluye una receptividad del mismo, como tampoco se excluía la espontaneidad correspondiente al equipararse la sensibilidad —intuición finita— con la receptividad. Finalmente es la mirada a la intuición empírica la que justifica este modo tan acentuado y exclusivo de caracterizarla como receptividad, del mismo modo que, en forma correspondiente, dentro del conocimiento empírico, la mirada a la función «lógica» del entendimiento justifica el acento exclusivo que se pone sobre su espontaneidad y «función».

En cambio, en el terreno del conocimiento puro, es decir, dentro del problema de la posibilidad de la trascendencia, la receptividad pura, es decir, la que se da a sí misma (espontáneamente) lo que se da, [:154] no puede quedar oculta. ¿Acaso la interpretación trascendental del pensamiento puro no pone en evidencia, a pesar de insistir en la espontaneidad, una receptividad pura igualmente irrefutable? Evidentemente. Esta se

había puesto ya de manifiesto mediante la interpretación precedente de la deducción trascendental y del esquematismo.

Para captar el carácter esencial de intuición del pensamiento puro, es suficiente con comprender y retener la esencia auténtica de la intuición finita como un recibir de lo que se da. Ahora bien, el carácter fundamental de la «unidad» de la apercepción trascendental, constantemente dadora de unidad de antemano, resultó ser el hecho de que está contra todo azar. En consecuencia, en el orientarse-hacia representativo únicamente se recibe esta oposición. El proyectar libre y formador de la afinidad es en sí un someterse a ella, un someter-se receptivo y representativo. Las reglas son representadas en el entendimiento, tomado como facultad de las reglas, no como algo dado «en la conciencia»; sino que las reglas del unir (síntesis) se representan justo como obligatorias en su carácter de dadoras de unidad. Si una regla regulativa sólo existe en el acto receptivo del dejar-se-reglar por ella, «la idea», como representación de las reglas, no puede representar sino en la manera de un recibir.

En este sentido, el pensar puro es receptivo en sí y no solamente de un modo adicional, es decir, es intuición pura. Esta espontaneidad receptiva estructuralmente unitaria debe originarse, de acuerdo a esto, en la imaginación trascendental para poder ser lo que es. El entendimiento, como apercepción pura, tiene el «fundamento de su posibilidad» en una «facultad» que, «en una infinidad de representaciones y de conceptos que ella misma ha producido, ve más allá»[38] La imaginación trascendental proyecta de antemano, al formarlo, el todo de las posibilidades que «ve más allá», para mantener de este modo ante sí el horizonte [:155] dentro del cual el «sí-mismo» cognoscente *[das erkennende Selbst],* y no solamente éste, actúa. Por ello, Kant puede decir: «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como si pertenecieran a un posible sistema…».[39]

El carácter de intuición perteneciente al pensamiento puro como tal no nos extrañará si tenemos en cuenta que las intuiciones puras de tiempo y de espacio son tan poco «no intuibles» como las categorías correctamente comprendidas, es decir: que su esquema puro sea «intuible» solamente quiere decir que es perceptible por medio de un órgano de los sentidos.

La necesidad que se anuncia en el oponer del horizonte objetivo *[im Entgegenstehen des gegenständliches Horizonts]* sólo es posible en el sentido de una «coacción *[Nötigung]*» que sale al encuentro, si se tropieza de antemano con un ser-libre *[Freisein]* para ella. En la esencia del entendimiento puro, es decir, de la razón teórica pura, está ya la libertad, si ésta significa un someterse a una necesidad dada a sí mismo *[selbstgegebene Notwendigkeit]*. El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental.

Pero, al mismo tiempo que la intuición pura y el pensamiento puro son reconducidos a la imaginación trascendental, debe hacerse visible también que la imaginación trascendental se da a conocer cada vez más como una posibilidad estructural, es decir, en su hacer posible la trascendencia como esencia del «sí-mismo» finito. Así sólo pierde el carácter de una facultad del alma empíricamente recogida, sino que al mismo tiempo desaparece la anterior limitación de su esencia a ser la raíz de la facultad teórica como tal. Y así se tiene que atrever a dar un último paso en la revelación de la «originariedad» del fundamento colocado.

[:156]§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica

Ya en la *Crítica de la razón pura* dice Kant que «práctico es todo lo que es posible mediante libertad».[40] Pero en tanto que la posibilidad de la razón teórica implica la libertad ella es en sí mima, como teórica, práctica. Pero, si la razón finita, como espontaneidad, es receptiva y se origina, por consiguiente, en la imaginación trascendental, también la razón práctica se funda necesariamente en ésta. Sin embargo, el origen de la razón práctica no debe ser «deducido» mediante una argumentación, por más sólida que pueda ser, sino que requiere una revelación explícita por medio de una explicitación de la esencia del «sí-mismo práctico» *[des «praktischen Selbst»]*.

De acuerdo con lo que se ha dicho sobre el «yo» de la apercepción pura, la esencia de sí-mismo reside en la «autoconciencia». Pero lo que el «sí-mismo» es y cómo lo es en esta «conciencia» se determina desde el ser del sí-mismo, del que forma parte la revelabilidad de sí. Éste es lo que es sólo en tanto co-determina el ser del sí-mismo. Si ahora se interroga al sí-mismo práctico por el fundamento de su posibilidad, hay que delimitar en primer lugar aquella autoconciencia que posibilita al sí-mismo como tal. Dirigiendo la mirada hacia esta autoconciencia práctica, es decir, moral, debemos investigar hasta qué grado su estructura esencial nos remite de retorno a la imaginación trascendental como a su origen.

Kant llama también persona al yo moral, al sí-mismo propio, a la esencia del hombre. ¿En qué consiste la esencia de la personalidad de la persona? «La personalidad misma es […] la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella.»[41] El respeto es la «receptividad» respecto a la ley moral, es decir, lo que hace posible [:157] el recibir esta ley como una ley moral. Pero si el respeto constituye la esencia de la persona y del sí-mismo moral, debe presentar, según lo dicho, un modo de la autoconciencia. ¿Hasta qué grado lo es?

¿Puede funcionar el respeto como un modo de la autoconciencia siendo, de acuerdo con la definición del propio Kant, un «sentimiento»? Pues los sentimientos, los estados

de placer y displacer, pertenecen a la sensibilidad. Ésta, sin embargo, no está necesariamente determinada por los estados del cuerpo, de manera que queda abierta la posibilidad de un sentimiento puro, libre de determinaciones afectivas, un sentimiento «producido por uno mismo».[42] Por lo tanto, hay que preguntarse acerca de la esencia del sentimiento en general. La explicitación de esta esencia permitirá decidir en qué medida el «sentimiento» en general y, con él, el respeto como sentimiento puro pueden representar algo semejante a un modo de la autoconciencia.

Aun en los sentimientos «inferiores» del placer se manifiesta una estructura fundamental peculiar. El placer no es únicamente placer hacia algo y en algo, sino siempre y a la vez un gozo placentero, es decir, un estado en el cual el hombre se siente gozoso, feliz. De modo que todo sentimiento en general, sensible (en el sentido más restringido) y no sensible, muestra esta estructura: el sentimiento es un tener sentimiento por… y, como tal, al mismo tiempo, un sentir-se del que siente. La manera según la cual el sentir-se revela al sí-mismo, es decir, lo deja ser, es co-determinada siempre esencialmente por el carácter de aquello por lo cual el que siente, al sentir-se, tiene un sentimiento. Pero ¿hasta qué punto corresponde el respeto a esta estructura esencial del sentimiento, y por qué es un sentimiento puro?

Kant ofrece un análisis del respeto en la *Crítica de la razón práctica.*[43] La interpretación siguiente sólo pondrá de relieve lo más esencial.

[:158] El respeto como tal es respeto por… la ley moral. No sirve para el enjuiciamiento de nuestras acciones y no aparece detrás del acto moral, por ejemplo como una actitud frente a la acción consumada. El respeto por la ley constituye más bien la posibilidad misma de la acción. El respeto por… es la manera sólo en la cual una ley se nos hace accesible. Esto implica, a la vez, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve —como dice Kant— para la «Fundación *[Gründung]*» de la ley. La ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se revela la ley, es la forma en que la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro.

El sentimiento es tener sentimiento por…. de tal suerte que el yo, que siente, se siente a la vez a sí mismo. Por lo tanto, en el respeto a la ley el yo respetuoso debe revelarse a sí mismo de un modo expreso; y esto no sólo posteriormente, ni de vez en cuando, antes bien, el respeto a la ley —esta manera determinada de revelación de la ley como fundamento de la determinación de la acción— no es en sí sino un hacer revelar del mí mismo como un sí-mismo actuante. Lo que respeta el respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma como razón libre. El respeto por la ley es respeto a sí mismo, a un sí-mismo no determinado por la presunción o el amor propio. En consecuencia, el respeto, en su modo específico de hacer-revelar, se refiere a la persona. «*Respeto* se refiere siempre y únicamente a personas, jamás a cosas.»[44]

En el respeto ante la ley, yo me someto a ella. Este tener un sentimiento específico por…, que se encuentra en el respeto, es un someter-se. En el respeto a la ley, yo me someto a mí mismo. En este [:159] someter-me-a-mí-mismo yo soy yo mismo. ¿Como qué, o hablando con más precisión, como quién me revelo a mí mismo en el sentimiento de respeto?

Sometiéndome a la ley, me someto a mí mismo como razón pura. En este someter-me-a-mí-mismo, me elevo hacia mí mismo como ser libre que se determina a sí mismo. Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse revela al yo en su «dignidad». Expresándolo en forma negativa: en el respeto a la ley que yo mismo me impongo, como ser libre, no me puedo despreciar a mí mismo. El respeto es, de acuerdo a esto, el modo de ser-sí-mismo del yo, en virtud del cual éste «no expulsa al héroe de su alma». El respeto consiste en ser-responsable del sí-mismo con respecto a sí, es el propio ser-sí-mismo *[Selbstsein]*.

El proyectar-se que se somete, este proyectarse sobre la posibilidad fundamental total del existir propio, posibilidad que da la ley, es la esencia del ser-mismo actuante, es decir, de la razón práctica.

La anterior interpretación del sentimiento de respeto no solamente demuestra hasta qué grado constituye éste la razón práctica, sino que muestra, a la vez, que ha desaparecido el concepto del sentimiento como facultad del alma entendida empíricamente, ocupando su lugar una estructura trascendental fundamental del sí-mismo moral. Hay que entender la expresión «sentimiento» en este sentido ontológico-metafísico, si debe agotar todo el contenido al que Kant hace referencia al caracterizar el respeto como un «sentimiento moral» y como «sentimiento de mi existencia». No hay necesidad de dar un paso adicional para ver que esta estructura de la esencia del respeto en sí hace aparecer la constitución originaria de la imaginación trascendental.

La entrega inmediata que se somete a… es la receptividad pura; el libre dejarse-dar previamente de la ley es la espontaneidad pura; ambos están en sí unidas originariamente. [:160] Y, a su vez, sólo el origen de la razón práctica desde la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que se revelan ambos de una manera más originaria, no objetiva *[ungegenständlich]* y no temática *[unthematisch],* como deber y actuar que forman el ser-mismo no reflexivo, actuante *[das unreflektierte handelnde Selbst-sein]*.

§ 31. La originariedad del fundamento colocado y la marcha atrás de Kant ante la imaginación trascendental

El «principio supremo de todos los juicios sintéticos» delimitó la esencia plena de la trascendencia del conocimiento puro. La imaginación trascendental se reveló como fundamento esencial de esta esencia. La precedente interpretación más originaria de la esencia de este fundamento esencial muestra el alcance del principio supremo. Éste habla de la constitución esencial del ser humano en general en tanto éste está determinado como razón pura finita.

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, «enraizada» en la imaginación trascendental, es lo «desconocido», que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una «raíz desconocida para nosotros». Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como lo inquietante. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental; ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros que él fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario:

Kant retrocedió[a] ante esta raíz desconocida.

[:161] En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, en relación al apasionado trazo de la primera redacción,[45] es apartada y reinterpretada —en favor del entendimiento. Pero al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición había señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbara por el completo.

No es este el lugar de discutir en qué sentido reaparece la imaginación pura en la *Crítica de la facultad de juzgar* ni, sobre todo, si reaparece en la referencia explícita a la fundamentación de la metafísica que acabamos de exponer.

En la segunda edición, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento. El primer pasaje[46] es reemplazado por una exposición crítica del análisis del entendimiento de Locke y Hume, como si Kant estimara —muy injustamente, desde luego— que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo.

El segundo[47] pasaje, en cambio, desaparece al reelaborar la deducción trascendental en su totalidad.

Es más, incluso el pasaje en la *Crítica de la razón pura* donde Kant introduce por primera vez a la imaginación como una «función indispensable del alma»,[48] ha sido modificado[49] posteriormente en forma muy significativa, aunque no sea sino en el ejemplar de mano que él usaba. En vez de «función del alma», escribe ahora «función del entendimiento». Con ello se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro[b]. La [:162] imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, así, se corta al parecer la posibilidad de que pueda ser el fundamento esencial del conocimiento ontológico,

posibilidad ya señalada con bastante claridad en el capítulo sobre el esquematismo, capítulo que quedó intacto en la segunda edición.

Ahora bien, la imaginación trascendental no se reveló únicamente en el capítulo sobre el esquematismo (cuarta etapa), sino ya en la deducción trascendental (tercera etapa) como el centro formativo del conocimiento puro. Por lo tanto, si, en la segunda edición, la imaginación trascendental debía ser dejada de lado[c] por lo que respecta a su función central como una facultad fundamental, era necesario ante todo reelaborar completamente la deducción trascendental. La imaginación trascendental es lo desconocido inquietante que se convirtió en el móvil de la nueva versión de la deducción trascendental. Sólo este móvil hace visible[50] [:163] la meta de la nueva reelaboración de la deducción trascendental.

Esta meta nos ofrece el verdadero hilo conductor para una interpretación más penetrante de esta reelaboración. Desde luego, no es posible presentarla aquí. Basta con indicar el cambio de posición ante la imaginación trascendental.

El cambio, arriba citado, de la expresión «función del entendimiento» en lugar de «función del alma», caracteriza la nueva posición de Kant frente a la imaginación trascendental. Ahora no es ya una «función» como facultad propia, sino que sólo es «función» como ejecución[d] de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad que no se puede retrotraer a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento desempeña el papel de origen de toda síntesis[e].

Ya al principio de la deducción trascendental, según aparece en la segunda edición, se dice que la síntesis[f] «es un acto de la espontaneidad de la fuerza de representación *[Vorstellungskraft]*», a la cual «a diferencia de la sensibilidad, se la debe llamar entendimiento».[51] Debe notarse aquí la expresión indiferente: «fuerza de representación».

La «síntesis» es, en general, el nombre de una «acción del entendimiento».[52] «La facultad de enlazar *a priori*» es el «entendimiento»,[53] de allí que ahora se trate de la «síntesis pura del entendimiento».[54] Pero Kant no se conforma con haber atribuido tácitamente la función de la síntesis al entendimiento, sino que afirma expresamente: «La síntesis trascendental de la imaginación… es un efecto del [:164] entendimiento sobre la sensibilidad.»[55] «La acción trascendental de la imaginación» es concebida como «influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno»[56], es decir, sobre el tiempo.

¿No demuestran acaso todos estos pasajes que la imaginación trascendental se ha conservado a pesar de todo? Sin duda alguna, pues su eliminación total en la segunda edición habría sido tanto más extraña, cuanto que «la función» de la imaginación continuó siendo imprescindible para la problemática y la imaginación se menciona

todavía en las partes no reelaboradas de la *Crítica de la razón pura* que se encuentran antes y después de la deducción trascendental.

Sin embargo, la imaginación trascendental existe en la segunda edición solamente de nombre. «Es una y la misma espontaneidad, la que allí con el nombre de imaginación, y aquí [con el] de entendimiento, introduce un enlace en lo múltiple de la intuición.»[57] La imaginación no es ahora sino un nombre de la síntesis empírica, es decir, de la síntesis relativa a la intuición, la cual, según el carácter del asunto, es decir, como síntesis, pertenece al entendimiento, como muestran con bastante claridad los pasajes antes citados. La «síntesis» es «llamada» sólo «imaginación» en tanto se refiere a la intuición, pero en el fondo es entendimiento [g].[58]

La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que media originariamente entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad, sino que esta facultad intermediaria se excluye y se mantienen sólo las dos fuentes fundamentales del ánimo. Su función es asignada al entendimiento. Y aun cuando Kant presente, en la segunda edición, a la [:165] imaginación trascendental bajo el título de *synthesis speciosa*[h],[59] nombre propio que al parecer es característico de la imaginación trascendental, esta expresión es precisamente un testimonio de que la imaginación trascendental ha perdido su independencia anterior. Se denomina así por la sola razón de que el entendimiento se refiere en ella a la sensibilidad, y sin esta relación es[i] *synthesis intellectualis*.

Pero ¿por qué retrocedió Kant ante la imaginación trascendental? ¿No vislumbró acaso la posibilidad de una fundamentación más originaria? Por el contrario. El prólogo a la primera edición delimita esta tarea con toda claridad. Kant distingue «dos lados»[60] en la deducción trascendental, una «objetiva» y otra «subjetiva».

Desde el punto de vista de la interpretación anterior de la deducción trascendental, esto significa: la deducción trascendental ésta plantea la pregunta por la posibilidad interna de la trascendencia y revela, por medio de su respuesta, el horizonte de la objetividad. El análisis de la objetividad de los objetos posibles es el lado «objetivo» de la deducción.

Pero la objetividad se forma en el hacer-objetivar que se orienta hacia…, y éste acontece en el sujeto puro como tal. La pregunta por las facultades que participan esencialmente en esta orientación, y acerca de su posibilidad, es la pregunta por la subjetividad del sujeto trascendente como tal. Esto es el lado «subjetivo» de la deducción.

A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico), y, por eso mismo, la deducción objetiva «pertenece esencialmente a mis fines. La otra [:166] se propone considerar al entendimiento puro mismo, atendiendo a la posibilidad de él y a las

potencias cognoscitivas en las cuales él se basa; y por tanto, considerarlo en una relación subjetiva; y aunque esta explicación sea de gran importancia con respecto a mi fin principal, no pertenece a él esencialmente; porque la cuestión principal sigue siendo siempre: ¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia? y no ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma?»[61]

La deducción trascendental es en sí necesariamente objetiva-subjetiva a la vez. En efecto, ella es revelación de la trascendencia, que forma la dirección esencial de la subjetividad finita hacia una objetividad en general. Por eso no puede faltar nunca el lado subjetivo de la deducción trascendental; pero es posible dejar para más tarde su elaboración explícita. Si Kant decidió hacerlo así, fue porque comprendió claramente la esencia de semejante estudio del lado subjetivo de la fundamentación de la metafísica.

En la caracterización aducida de la deducción subjetiva se dice además claramente que ésta debe retroceder hasta las «fuerzas del conocimiento *[Erkenntniskräfte]*», «sobre las que se basa el entendimiento mismo». Además, Kant ve en forma plenamente clara que dicho retorno hasta el origen no puede ser un análisis psicológico empírico-explicativo que coloque «hipotéticamente» un fundamento. Pero esta tarea de una revelación trascendental de la esencia de la subjetividad del sujeto («deducción subjetiva») no ha sido planteada posteriormente en el prólogo, sino que Kant habla ya, en la preparación de la deducción, de este «camino aun no completamente recorrido» que trae forzosamente consigo cierta «oscuridad». No quiere dar una teoría «prolija» de la subjetividad, por más que «la deducción de las categorías» «fuerce» a «penetrar tan profundamente en los primeros [:167] fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento».[62]

En consecuencia, Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo, no fue ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental, ya que ésta forma precisamente la unidad de la trascendencia y de su objetividad. En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como una facultad fundamental propia trascendental.

Como Kant no desarrolla la deducción subjetiva, permaneció para él como algo rector la subjetividad del sujeto en *la* constitución y en *la* caracterización que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Para ellas la imaginación era una facultad inferior dentro de la sensibilidad. En efecto, el resultado de la deducción trascendental y del esquematismo, es decir, la comprensión de la esencia trascendental de la imaginación pura, no era suficiente para mostrar la subjetividad del sujeto bajo una luz enteramente nueva.

Y en verdad ¿cómo sería posible que una facultad inferior de la sensibilidad constituyera la esencia de la razón? ¿No habría una confusión máxima si las partes

inferiores ocupan el lugar de las superiores? y ¿qué sería de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede caer el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental?

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? [:168] ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo *[Abgrund]*?

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la «posibilidad» de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido. Tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, entretanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza.

A través de la fundamentación de la metafísica en general, Kant adquirió por primera vez una clara comprensión del carácter de la «universalidad» del conocimiento ontológico-metafísico. Tenía ahora un «seguro apoyo» para recorrer críticamente la región de la «filosofía moral» y para sustituir la universalidad empírica e indeterminada de las doctrinas morales de la filosofía popular por la originariedad esencial de los análisis ontológicos, que son los únicos capacitados para proporcionar una *«Metafísica de las costumbres»* y una fundamentación de la misma. La separación decidida entre el *a priori* puro y todo dato empírico adquirió una importancia cada vez mayor en la lucha contra el empirismo superficial y disimulado de la filosofía moral imperante. Mientras la esencia de la subjetividad del sujeto estuviera en su personalidad, que a su vez significa lo mismo que la razón moral, tenía que afirmarse el carácter racional del conocimiento puro y de la acción. Toda síntesis pura, la síntesis en general, debe adjudicarse, como espontaneidad, a aquella facultad que es libre en el sentido más propio, es decir, a la razón actuante.

Este carácter racional puro de la personalidad que se descubre progresivamente no pudo, ni siquiera para Kant, afectar a la finitud del hombre, si es verdad que un ente determinado en general por la moralidad y el deber no puede, esencialmente, devenir o ser «infinito». Por el contrario, a Kant se le planteó el problema de buscar la finitud precisamente en el ser racional y puro mismo y no, en primer lugar, en el hecho de que este ser esté determinado por la «sensibilidad»; en efecto, solamente así [:169] se podía comprender la moralidad como pura, es decir, como no condicionada ni, menos aún, como creada por el hombre empírico.

Este problema ontológico-personal de una razón pura y finita en general no podía, desde luego, tolerar cerca de sí nada que recordara a la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito en general. Algo semejante era la imaginación que valía no solamente como facultad específicamente humana, sino, además, como facultad sensible.

Al reforzarse de este modo a sí misma, la problemática de una razón pura tenía que desalojar a la imaginación en general, ocultando así completamente su esencia trascendental.

Es indudable que el problema de la distinción entre un ser racional finito en general y la realización particular de tal ser, a saber, del hombre, pasa a primer plano en la segunda edición de la deducción trascendental. Es más, la primera «corrección» puesta por Kant en la primera página de la segunda edición de su obra lo pone en evidencia. Al definir el conocimiento finito, más exactamente, la intuición finita, agrega: «al menos para nosotros, los humanos».[63] Esto debe mostrar que, si toda intuición finita es receptiva, dicho recibir no se efectúa necesariamente por medio de los órganos de los sentidos, como entre nosotros los hombres.

La oscuridad y «extrañeza» de la imaginación trascendental —de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación— y la clara fuerza de la razón pura contribuyeron en forma conjunta a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por así decirlo en un instante.

Ésta es, comprendida a la luz del problema fundamental de la *Crítica de la razón pura,* el contenido medular de la observación hecha desde hace tiempo por la [:170] interpretación de Kant y que se expresa a menudo en la siguiente forma: de la interpretación «psicológica» de la primera edición, Kant pasó a una más «lógica» en la segunda.

Sin embargo, debe notarse que la fundamentación no fue nunca «psicológica» en la primera edición, ni se hizo «lógica» en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto «objetivas» como «subjetivas». Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición se decidió a favor del entendimiento puro contra la imaginación pura, para salvar la dominación de la razón *[Herrschaft der Vernunft]*. En la segunda edición, la deducción subjetiva, «psicológica», no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como la facultad de la síntesis. Ahora es superfluo el reconducir el entendimiento a «fuerzas del conocimiento» más originarias.[j]

La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada exclusivamente en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática. Ahora bien, si en la segunda edición Kant amplió el concepto de un ser racional finito —concepto que ya no se confunde con el del hombre— y, en consecuencia, planteó más ampliamente el problema de la finitud, ¿no es ésta una razón suficiente para atenernos a la segunda edición precisamente cuando intentamos hacer una interpretación central de esta obra? Según lo dicho anteriormente, ésta no es «mejor» por

proceder «más lógicamente». Al contrario, bien comprendida, es todavía más «psicológica», pues se dirige exclusivamente hacia la razón pura como tal.

Pero ¿no se pone así en tela de juicio la presente interpretación, y sobre todo la [:171] interpretación originaria de la imaginación trascendental que surge de aquélla?

Pero, ¿por qué se hizo, desde un principio, un problema la finitud del conocimiento puro? Porque la metafísica, de cuya fundamentación se trataba, pertenece a la «naturaleza del hombre». La finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica. La pregunta aparentemente externa de si en la interpretación de la *Crítica de la razón pura* debe darse la preferencia a la segunda edición o viceversa, no es sino un pálido reflejo de la pregunta decisiva para la fundamentación kantiana de la metafísica y su interpretación: ¿proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en forma unitaria y en su totalidad, la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano? O, por el contrario, ¿se plantea el problema de una razón pura humana en forma más inteligible mediante la eliminación de la imaginación trascendental, acercándose así a una posible solución? Mientras no se haya decidido esta pregunta, el intento de interpretar más originariamente a la imaginación trascendental queda necesariamente incompleto.

C) LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA RAZÓN PURA HUMANA

Se pondrá en claro, mediante una comprobación característica, que la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica trata desde el principio y solamente de la razón pura humana. El problema de la posibilidad de la *metaphysica generalis* se enuncia así: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*» Kant dice lo siguiente acerca de la solución de este problema:

«Dicha tarea no se puede resolver sino así: que la consideremos desde el principio en relación a las facultades del [:172] hombre por las que éste es capaz de extender su conocimiento *a priori;* estas facultades constituyen en el hombre lo que podemos llamar, en un sentido específico, *su* razón pura. En efecto, si se entiende por razón pura de un ser en general la facultad de conocer las cosas en forma independiente de la experiencia y, por ende, de las representaciones de los sentidos, con ello no se determina aún de qué manera es posible este conocimiento en él (por ejemplo en Dios o en otro espíritu superior) y la tarea queda, en consecuencia, indeterminada. Por el contrario, en lo que concierne al hombre, todo su conocimiento consta de concepto e intuición.»[64]

Estos enunciados se encuentran en el tratado *Sobre los progresos de la metafísica;* con toda seguridad, al elaborarlo, Kant tuvo en la mente, en forma inmediata y total, la problemática de la metafísica como tal. Por lo tanto, en una fundamentación de la metafísica la finitud «específica» de la subjetividad humana es un problema. Esta finitud no puede tomarse en consideración de paso y al margen, como si fuera únicamente un «caso» posible de un ser racional finito.

A la finitud del hombre pertenece la sensibilidad en el significado de intuición receptiva. Como intuición pura, es decir, como sensibilidad pura, es un elemento necesario de la estructura trascendental que distingue a la finitud. La razón pura humana es forzosamente una razón sensible pura. Esta razón pura tiene que ser sensible en sí y no llegar a serlo mediante y por el solo hecho de estar unida a un cuerpo. Es más bien a la inversa, el hombre, como ser racional finito, puede «tener» un cuerpo, en un sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es sensible *a priori*.

Ahora bien, si la imaginación trascendental debe ser el fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana, y precisamente en su unidad y totalidad, [:173] entonces ella debe posibilitar algo así como una razón sensible pura. Pero la sensibilidad pura, según el significado universal de acuerdo con el cual ha de tomarse en la fundamentación de la metafísica, es el tiempo.

¿Estará el tiempo, como sensibilidad pura, unido al «yo pienso» de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser «temporal» el yo puro que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?

§ 32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo

La imaginación trascendental ha sido expuesta[65] como origen de la intuición sensible pura. Con ello se prueba en forma fundamental que el tiempo, como intuición pura, surge de la imaginación trascendental. Pero se requiere aclarar, mediante un esclarecimiento analítico, de qué modo se funda el tiempo en la imaginación trascendental.

El tiempo «fluye sin cesar»,[66] como sucesión pura de la serie de los ahoras. La intuición pura intuye esta sucesión en forma no objetiva *[ungegenständlich]*. Se llama intuir al recibir lo que se ofrece. La intuición pura se proporciona a sí misma, en el recibir lo receptible.

Comúnmente se entiende por recibir… un aceptar algo que está-ahí-delante presente. Pero este concepto estrecho del recibir, inspirado en la intuición empírica, debe mantenerse alejado de la intuición pura y de su propio carácter receptivo. Es fácil comprender que la intuición pura de la pura sucesión de los ahoras [:174] no puede ser la recepción de un algo presente *[Anwesendes]*. Si fuera así, no podría «intuir» sino el ahora presente, pero nunca la sucesión de ahoras como tal, ni el horizonte que se forma en ella. Además, hablando estrictamente, el simple recibir de un algo «presente *[Gegenwärtiges]*» no permite intuir ni siquiera un ahora, puesto que cada ahora posee una extensión esencial ininterrumpida en un «hace un instante» y un «dentro de un instante». El recibir de la intuición pura tiene que dar en sí el aspecto del ahora, de tal suerte que mire previamente su «dentro de un instante» y mire restrospectivamente su «hace un instante».

Ahora se descubre en forma más concreta el por qué y el cómo la intuición pura, de la que trata la estética trascendental, no puede ser desde un principio la recepción de un algo «presente». El darse receptivo de la intuición pura no se refiere, por principio, a algo presente y menos aún a un ente que está-ahí-delante.

Si la intuición pura, según lo anterior, posee este carácter abierto, ¿se concluye de ahí sin más que es, «en el fondo», imaginación pura? Lo será a lo más sólo en la medida en que la intuición pura misma forme lo que ha de recibir. ¡Pero el que este formar originario sea en sí mismo y a la vez un acto de mirar, de mirar previamente y mirar retrospectivamente, no tiene nada que ver con la imaginación trascendental!

¡Si sólo no fuera el mismo Kant quien destacó explícitamente ese triple carácter del formar en el imaginar de la imaginación *[Bilden im Einbilden der Einbildungskraft]*!

En su lección de metafísica, y más precisamente en la psicología racional, Kant analizó la «fuerza formadora *[bildende Kraft]*» de la manera siguiente: esta facultad produce «representaciones, sean del presente, del pasado o bien del mismo futuro». En consecuencia, la facultad imaginativa (formadora) consiste en:*

1. La facultad de la formación de imágenes-presentes *[Vermögen der Abbildung]* que son representaciones del tiempo presente *[Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit]: facultas formandi;*
2. [:175] La facultad de la formación imágenes-posteriores *[Vermögen der Nachbildung]* que son representaciones del tiempo pasado *[Vorstellungen der vergangenen Zeit]; facultas imaginandi;*
3. La facultad de la formación de imágenes-previas *[Vermögen der Vorbildung]* que son representaciones del tiempo futuro *[Vorstellungen der zukünfttigen Zeit]*; *facultas praevidendi*.[67]

El término «formación de imágenes-presentes» *[Abbildung]* necesita una breve explicación. No se refiere a la producción de una imagen *[Abbild]* en el sentido de una copia, sino al aspecto *[Anblick]* que puede tomarse inmediatamente del objeto presente (actual) mismo *[am anwesenden (gegenwärtigen) Gegenstand]*. El formar una imagen-presente *[Ab-bilden]* no significa formar una imagen-posterior *[Nach-bilden]* sino un dar-la-imagen *[Bild-geben]* entendido como percepción inmediata de como se ve el objeto mismo.

Sin que Kant hable en este pasaje de la imaginación trascendental, es completamente evidente que el formar de la «imaginación» está relacionado *en sí mismo* con el tiempo. El imaginar puro, llamado puro porque forma espontáneamente su imagen, debe formar ante todo precisamente al tiempo por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente el intuir que carece de «objeto». El tiempo, como intuición pura, es *a la vez* la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo.

Pero la intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahoras sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y postformadora *[ab-, vor- und nachbildende Einbildungskraft]*. En consecuencia, el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación a fin de entrar en actividad. Según lo dicho, el tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual «contamos con el tiempo», como la sucesión pura de ahoras. Pero esta sucesión de ahoras no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento

al tiempo como sucesión de ahoras [:176] y la que, por hacer surgir a éste, es el tiempo originario *[ursprüngliche Zeit]*.

¿Acaso es posible recolectar, a partir de las pocas alusiones que Kant dejó, una interpretación de tan vastos alcances acerca de la imaginación trascendental como tiempo originario? En vista de las consecuencias enormes que, finalmente, resultaron de esta interpretación, hay que fundamentarla más concreta y segura.

§ 33. El carácter interno del tiempo de la imaginación trascendental

En la primera edición se llama a la imaginación la facultad de la «síntesis en general». Si se quiere poner ahora de relieve el carácter interno del tiempo de la imaginación, debemos examinar el pasaje en el cual Kant trata explícitamente de la síntesis. Este pasaje se encuentra en el capítulo que prepara la exposición de la deducción trascendental según las dos vías caracterizadas y que se titula: «Los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia.»[68]

El lugar donde se desarrolla el análisis temático de la síntesis como tal no es, por lo tanto, casual. Y si Kant denomina, en particular, la exposición de la síntesis: «Advertencia preliminar»,[69]no se trata de una observación pasajera y en el fondo superflua; por el contrario, es preciso recordar que todo lo que aquí se trata se refiere de antemano a la deducción trascendental y al esquematismo trascendental. La deducción trascendental —como tercera etapa de la fundamentación— tiene como tarea el exponer la posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica.

Los tres elementos del conocimiento puro son: la intuición, la imaginación y el entendimiento puros. Su posible unidad, es decir, la esencia de su unión originaria [:177] (síntesis) constituye un problema. Por lo tanto, se requiere aclarar la síntesis en relación con estos tres elementos puros del conocimiento puro.

Kant divide por eso su «Advertencia preliminar» en tres párrafos:

I. De la síntesis de la aprehensión en la intuición.
II. De la síntesis de la reproducción en la imaginación.
III. De la síntesis del reconocimiento en el concepto.

¿Serán acaso tres los modos de la síntesis porque los elementos que constituyen la unidad esencial del conocimiento puro son también tres? O ¿es que esta tríada de los modos de la síntesis tiene un fundamento más originario que explicaría a la vez el por qué estos modos —sobre todo como modos de la síntesis pura— están unidos para

«formar» así, sobre el fundamento de su propia unidad originaria, la unidad esencial de los tres elementos del conocimiento puro?

¿Son tres los modos de la síntesis porque el tiempo aparece en ellos y expresan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro? Y si la unificación originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico acontece por medio del tiempo, mientras, por otra parte, la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad del conocimiento puro, ¿no se revela entonces que ésta es el tiempo originario?

Pero, al enumerar los tres modos de la síntesis, Kant —por el hecho de denominar «síntesis de la reproducción en la imaginación» al segundo modo— dice ya que la imaginación no es más que un elemento entre otros y de ninguna manera la raíz de intuición y concepto. Esto es correcto.

Pero en forma no menos irrefutable la deducción trascendental, a la que el análisis de la triple síntesis había de dar un fundamento, muestra que la imaginación presenta no solamente una facultad entre otras, sino el centro mediador entre ellas. Sólo una interpretación más originaria ha podido demostrar que la imaginación trascendental es la raíz de sensibilidad y entendimiento. [:178] Pero aquí no podemos hacer uso de este resultado. Más bien es la elaboración del carácter interno del tiempo de los tres modos de la síntesis la que ha de proporcionar la prueba decisiva y final de que la interpretación de la imaginación trascendental como raíz de ambas ramas es no solamente posible sino necesaria. Para la comprensión general del análisis kantiano de los tres modos de la síntesis, es preciso esclarecer previamente varios puntos y mantenerlos como rectores.

Por un lado se requiere una determinación más precisa de la forma de expresión kantiana. ¿Qué quiere decir síntesis «de la» aprehensión, síntesis «de la» reproducción, síntesis «del» reconocimiento? Esto no quiere decir que la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento sean sometidos a una síntesis, ni tampoco que la aprehensión, la reproducción o el reconocimiento efectúen una síntesis, sino que la síntesis como tal tiene el carácter de la aprehensión, de la reproducción o del reconocimiento. Estas expresiones significan, por consiguiente, la síntesis según el modo de la aprehensión, de la reproducción o del reconocimiento, o dicho en otra forma: la síntesis como aprehensiva, reproductiva o recognoscitiva. Kant trata, pues, de la síntesis, es decir, de la facultad de la síntesis, en relación con estos tres modos, como peculiares a ella en forma específica.

Por otro lado debe observarse que los modos de la síntesis, en los distintos párrafos, son dilucidados mediante una descripción del tipo y el modo en que los mismos funcionan en la intuición, en la imaginación y en el pensamiento empíricos. Esta descripción preliminar quiere mostrar que también en la intuición, en la imaginación y en el pensamiento puros hay una síntesis correspondiente —sea como síntesis pura aprehensiva, reproductiva o recognoscitiva— como elemento constitutivo. Así se muestra

al mismo tiempo que estos modos de la síntesis pura constituyen la condición de posibilidad para [:179] la síntesis empírica en el comportamiento cognoscitivo frente al ente.

Además, debe notarse que la meta propia de la interpretación de los tres modos de la síntesis —meta que no siempre se formula con la claridad suficiente— consiste en poner de manifiesto su copertenencia interna y esencial en la esencia de la síntesis pura como tal.

Y, finalmente, no ha de olvidarse lo que el mismo Kant exige explícitamente al decir: «debe establecerse absolutamente como fundamento de todo lo que sigue» que «todas nuestras representaciones […] están sometidas al tiempo». Pues bien, si todo representar intuitivo, imaginativo y pensante está dominado por la triple síntesis: ¿no es entonces el carácter temporal de esta síntesis el que somete de antemano todo a sí mismo en forma unitaria?

a) La síntesis pura como aprehensión pura[70]

En la intuición empírica, como recibir inmediato de un «esto-ahí», se muestra siempre una multiplicidad. En consecuencia, lo que presenta el aspecto que esta intuición adquiere «contiene» una multiplicidad. Ésta no podría «ser representada como tal, si el ánimo no distinguiese el tiempo en la serie de las impresiones sucesivas». Nuestro ánimo, al distinguir el tiempo, tiene que decir previa y continuamente «ahora y ahora», a fin de poder encontrar «ahora esto», «ahora aquello» y «ahora todo esto junto». Únicamente esta distinción de los ahoras hace posible «recorrer» las sensaciones y tomarlas juntas.

La intuición es sólo una representación de la multiplicidad —una *representatio singularis*— cuando, en calidad de receptiva, aprehende y abarca «directa» y simultáneamente la multiplicidad que se ofrece. La intuición es «sintética» en sí. Esta síntesis tiene la peculiaridad de tomar «directamente» un aspecto (imagen) de las impresiones que se ofrecen en el horizonte [:180] de la sucesión de los ahoras consecutivos. Es un formar imágenes del presente de modo inmediato *[unmittelbares Ab-bilden],* en el sentido que se acaba de aclarar.

Pero disponemos también necesariamente de una síntesis aprehensiva pura, puesto que sin ella no podríamos tener la representación del tiempo, es decir, de esta intuición pura. La síntesis aprehensiva pura no se realiza en el horizonte del tiempo, sino que es ella la que forma el ahora y la sucesión de ahoras. La intuición pura es «receptividad originaria», es decir: un recibir lo que ella, como recibir, hace surgir espontáneamente. Su «presentar» es un presentar «productivo»; lo que el presentar intuitivo puro (formar en el sentido de presentar un aspecto) produce (formar en el sentido de crear) es el aspecto

inmediato del ahora como tal, es decir, en cada caso el aspecto del presente actual como tal.

La intuición empírica se dirige en efecto al ente presente en el ahora, mientras la síntesis aprehensiva pura tiende al ahora, es decir, al presente mismo, de tal suerte que dicho dirigirse intuitivo a… forma en sí aquello hacia lo cual se dirige. La síntesis pura como aprehensión —en tanto presenta al «presente en general»— es formadora del tiempo *[zeitbildend]*. De acuerdo a esto, la síntesis pura de la aprehensión tiene en sí carácter temporal.

Ahora bien, Kant dice expresamente: «Hay en nosotros, entonces, una facultad activa de síntesis *[ein tätiges Vermögen der Synthesis]* de ese múltiple, a la que llamamos imaginación, y a cuya acción, ejercida inmediatamente sobre las percepciones, la llamo aprehensión.»[71]

La síntesis en el modo de la aprehensión nace de la imaginación; la síntesis aprehensiva pura debe, por consiguiente, ser considerada como un modo de la imaginación trascendental. Pero si esta síntesis es formadora del tiempo, la imaginación trascendental tiene en sí el carácter puro del tiempo *[reiner Zeitcharakter]*. En tanto que la imaginación pura es un [:181] «ingrediente» de la intuición pura y hay, por lo mismo, una síntesis de la imaginación en la intuición, lo que más adelante Kant llama provisionalmente «imaginación» no puede ser idéntico a la imaginación trascendental.

b) La síntesis pura como reproducción pura[72]

Kant empieza de nuevo el análisis con una referencia a la síntesis reproductiva en el representar empírico. El «ánimo» es capaz de representarse al ente —por ejemplo, algo percibido anteriormente— aun «sin la presencia del objeto». Tal hacer presente —o como dice Kant: tal «imaginación»— presupone que el ánimo tiene la posibilidad de traer de nuevo al presente —representando una vez más— a un ente anteriormente representado a fin de representarlo en su unidad real con el ente percibido en este momento. El traer-de nuevo-al presente —reproducción— es de acuerdo a esto una forma de unir.

Pero esta síntesis reproductiva sólo puede unir cuando el ánimo «no pierde de su pensamiento»[73] aquello que, en él, ha de volver al presente. Tal síntesis implica necesariamente un no-perder, es decir, el poder-conservar. Un ente anteriormente percibido sólo puede conservarse cuando el ánimo «distingue el tiempo», teniendo ante la mirada algo como el «***antes***» y el «***entonces***». El ente antes percibido se perdería sin cesar y completamente con cada nuevo ahora, si no fuera conservable en general. Por lo tanto, para que la síntesis empírica sea posible en el modo de la reproducción, es preciso

que de antemano el «ahora-que-no-es-más» *como tal* pueda ser traído-de-nuevo al presente antes de toda experiencia y se pueda unir a lo que es en cada caso el ahora. Esto se realiza en la reproducción pura como un modo de la síntesis pura. Si, no obstante, la síntesis empírica de la reproducción pertenece [:182] de modo primario a la imaginación empírica, entonces la reproducción pura es síntesis pura de la imaginación pura.

Mas, ¿no se considera que la imaginación pura es esencialmente productiva? ¿Cómo puede pertenecerle entonces una síntesis reproductiva? ¿Pero acaso no equivale reproducción pura a reproducción productiva, es decir, a un círculo cuadrado?

Pero, ¿es entonces la reproducción pura un reproducir productivo? En efecto, ella forma la posibilidad de la reproducción en general al poner ante la mirada el horizonte del «antes», manteniéndolo abierto de antemano.[74] La síntesis pura en el modo de la reproducción forma el pasado que ha sido *[die Gewesenheit]* como tal. Esto quiere decir: la imaginación pura es, respecto a este modo de la síntesis, formadora del tiempo. Se la puede llamar «formación posterior *[Nachbildung]*» pura, no porque vaya en pos de un ente pasado o que haya percibido anteriormente, sino en tanto que revela en general el horizonte del posible ir-en-pos de, el sido, «formando» así esa «posterioridad» como tal.

Pero, ¿dónde se queda el carácter de síntesis pura en este formar del tiempo en el modo del «entonces»? El conservar originario formador del «entonces» es en sí el formar que conserva lo que no-es-más-ahora. Este formar como tal se une siempre con el ahora. La reproducción pura está esencialmente [:183] unida con la síntesis pura de la intuición que forma el presente. «La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente enlazada con la síntesis de la reproducción»,[75] pues cada ahora es ya un «hace un instante». Para que la síntesis de la aprehensión pueda proporcionarse el aspecto actual directamente en una imagen es preciso que pueda conservar la multiplicidad presente que ha recorrido y debe ser simultáneamente síntesis pura de la reproducción.

Pero, si la síntesis de la aprehensión, al igual que la de la reproducción, es una actividad de la imaginación trascendental, entonces ésta última debe ser comprendida como la facultad de la «síntesis en general» que, como «indivisible», funciona sintéticamente según estos dos modos. Esta unidad originaria de los dos modos puede ser también el origen del tiempo (como unidad del presente y del pasado) *[der Ursprung der Zeit (als Einheit von Gegenwart und Gewesenheit)]*. Si no hubiera esta unidad originaria de los dos modos de la síntesis no podrían «ni siquiera surgir las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y tiempo».[76]

Ahora bien, si el tiempo es la totalidad unida de modo triple del presente, el pasado y el futuro, si Kant, por otra parte, agrega un tercer modo a los dos modos de la síntesis que se acaban de probar como formadores del tiempo y si, además, todo representar —

por tanto también el pensar— debe estar sometido al tiempo, entonces este tercer modo de la síntesis no puede sino «formar» el futuro.

c) La síntesis pura como reconocimiento puro[77]

El análisis de esta tercera síntesis, es ciertamente más extenso que el de las dos primeras y, sin embargo, se buscará en vano la conclusión a la cual se llegó en una argumentación positivamente «contundente». La síntesis del [:184] reconocimiento puro debe constituir el tercer elemento del conocimiento puro, el pensamiento puro. Sin embargo, ¿qué tiene que ver el reconocimiento con el futuro? ¿Cómo es posible que el pensamiento puro, el yo de la apercepción pura, tenga en principio un carácter temporal, cuando Kant ha opuesto en la forma más acentuada el «yo pienso» y la razón en general a todas las relaciones temporales?

«La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, y por tanto, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal.»[78] Y, ¿acaso no muestra Kant, inmediatamente después del capítulo sobre el esquematismo, en la introducción a la determinación del principio supremo de todos los juicios sintéticos, que el carácter temporal debe quedar excluido del «principio supremo de todos los juicios analíticos», es decir, del principio de contradicción, que delimita la esencia del pensar puro? El «al mismo tiempo» (ἅμα) no puede ocupar lugar alguno en la formula de dicho principio. De otro modo «la proposición esta[ría] afectada por la condición del tiempo».[79] «Ahora bien, el principio de contradicción, como principio meramente lógico, no debe restringir sus asertos a las relaciones del tiempo; por eso, una fórmula tal es enteramente contraria al propósito de él.»[80]

¿Puede asombrarnos entonces que en Kant no se encuentre nada acerca del carácter temporal de este tercer modo de la síntesis? Sin embargo, el suponer y el concluir no conducen a ninguna parte, ni tampoco puede ser decisivo lo que se encuentra, por de pronto, leyendo el análisis de esta tercera síntesis.

Kant empieza la exposición del tercer modo de la síntesis con una caracterización del reconocimiento empírico, y parte de la síntesis como reproducción: «Sin conciencia de que lo que pensábamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda [:185] reproducción en la serie de las representaciones.»[81] La síntesis reproductiva ha de realizar y mantener en unidad lo que ella ha aportado con el ente que se revela precisamente en la percepción.

Pero, ¿quién le dice al ánimo, cuando éste, desde el retorno al pasado se dirige nuevamente al ente actualmente presente para unir a aquél con éste, que este ente ahora presente es el mismo que él, por así decirlo, abandonó en la realización de la

presentificación? La síntesis reproductiva, de acuerdo con su esencia, se topa con algo que ella pretende considerar como el mismo ente experimentado antes, durante y después de su realización en la percepción presente. Así pues, esta última siempre tiende sólo y directamente a lo presente como tal.

¿Acaso no se rompe la sucesión total del representar en representaciones individuales, de suerte que la síntesis de la reproducción, al regresar, debe unir en todo momento lo que ella aporta con el nuevo ente que está-ahí-delante en ese instante? ¿Para qué sirve la unidad de intuición aprehensiva e imaginación reproductiva, si lo que quieren dar como uno e idéntico no tiene, por decirlo así, lugar?

¿Será que ese lugar sólo se crea después de la realización de una percepción y del recuerdo que sigue a ella, que quiere unir lo recordado con lo que está presente «en el estado actual»? O ¿es más bien que los dos modos de la síntesis se hallan orientados de antemano hacia el ente como una presente en mismidad *[das Seiende als ein in Selbigkeit Anwesendes]*?

Evidentemente. En efecto, a ambas síntesis subyace en forma rectora una unión (síntesis), del ente con respecto a su mismidad *[Selbigkeit]*. Kant llama con razón a esta síntesis que tiende hacia lo idéntico, es decir, que pro-pone al ente como idéntico, la síntesis «en el concepto», pues el concepto es la representación de unidad que, como la misma, «vale para muchos». «Pues esta [:186] conciencia *una* [representar estas unidades como representar conceptual] es lo que unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y luego también reproducido.»[82]

De este modo se muestra que, lo que en la caracterización[a] la génesis empírica de la formación del concepto emerge como tercera síntesis, es precisamente la primera, es decir, aquélla que guía a las otras dos anteriormente descritas. Se adelanta, por decirlo así, a éstas. Kant da un nombre muy acertado a esta síntesis de la identificación: su unir es un reconocer. Examina previamente y «escudriña»[83] lo que deberá ser tenido previamente como lo mismo, a fin de que la síntesis aprehensiva y la síntesis reproductiva en general puedan encontrar anticipadamente un ámbito cerrado de entes en el interior del cual ellas puedan fijar en cierto modo y recibir como ente, por así decirlo, todo lo que pueden aportar y recibir.

Mas esta síntesis de la identificación, que penetra explorando, presupone necesariamente, como empírica, una identificación pura. Esto significa que, así como la reproducción pura constituye la posibilidad de un «traer-otra-vez», de la misma manera, en forma correspondiente, el reconocimiento puro debe proporcionar la posibilidad de algo así como el identificar. Sin embargo, el hecho de que esta síntesis pura reconozca significa, a la vez, que no explora un ente a fin de poder mantenerlo ante sí como tal, sino que explora el horizonte del mantener-ante-sí en general. Su explorar, siendo puro, es un formar originario de esto que-tiene-el carácter-de-ante *[das Vorhafte],* es decir: del

futuro. De manera que también el tercer modo de la síntesis se manifiesta como esencialmente formador del tiempo. Y como Kant atribuye los modos de formar, reproducir posteriormente y preformar imágenes *[Ab-, Nach- und Vorbildung]* a la imaginación empírica, la formación de lo que-tiene-el carácter-de-ante *[Vorhafte]* como tal, la pre-formación *[Vorbildung]* pura, es un acto de la imaginación pura.

[:187] Si al principio pareció algo sin perspectiva y aun absurdo el aclarar la formación interna del concepto puro como determinada esencialmente por el tiempo, ahora no solamente se ha arrojado luz sobre el carácter temporal del tercer modo de la síntesis pura, sino que este modo de la pre-formación pura muestra, conforme a su estructura interna, una preeminencia sobre los otros dos, a los cuales, a pesar de todo, copertenece esencialmente. ¿Sería acaso posible que en éste análisis kantiano de la síntesis pura, en apariencia tan ajeno al tiempo, se manifestara precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que él se temporaliza *[zeitigt]* en forma primaria desde el futuro?

Sea esto como fuere, la tarea pendiente de una prueba del carácter interno del tiempo de la imaginación trascendental está solucionado. Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario *[die ursprüngliche Zeit]*.

Pero, al mismo tiempo, se ha demostrado el carácter universal de la sensibilidad pura, es decir, del tiempo. Por consiguiente, la imaginación trascendental puede sostener y formar las ya afirmadas unidad y totalidad originarias de la finitud específica del sujeto humano como de una razón sensible pura.

Pero, ¿no quedarían la sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura, a pesar de todo, absolutamente heterogéneas entre sí y no sería el concepto de una razón pura sensible un absurdo? Las objeciones hechas contra el intento de comprender la mismidad de sí-mismo *[die Selbstheit des Selbst]* como temporal en sí y de definir únicamente la comprensión empírica del sujeto empírico como determinada por el tiempo, parecen insuperables.

Pero, si no logramos exponer al sí-mismo como temporal, ¿acaso tiene la vía inversa una perspectiva de éxito? ¿No sería posible comprobar que el tiempo como [:188] tal tiene el carácter de mismidad? Habrá menos probabilidades de fracasar mientras más indiscutible sea que el tiempo «fuera del sujeto, no es nada»,[84] lo que significa que, en el sujeto, lo es todo.

Pero, ¿qué significa aquí: «en el sujeto»? El tiempo, ciertamente, no se encuentra «en el sujeto» como las células en el cerebro. La referencia constante a la subjetividad del tiempo no nos sirve de mucho. ¿Acaso no vio Kant sino este lado negativo, a saber, que el tiempo «fuera del sujeto no es nada»? ¿No demostró Kant en la deducción trascendental y en el capítulo del esquematismo que el tiempo participa en la estructura

esencial más íntima de la trascendencia? ¿Y no determina la trascendencia al ser sí mismo del sí-mismo finito? ¿No hay que tener a la vista esta esencia de la subjetividad, si se quiere investigar correctamente el carácter «subjetivo», tantas veces discutido, del tiempo? Si Kant descubrió el tiempo en la «profundidad» del fundamento esencial de la trascendencia, ¿será entonces lo que diga la estética trascendental, a manera de introducción, la última palabra? O, por el contrario, ¿es lo que ahí se expone sólo una referencia a la esencia más originaria del tiempo? Finalmente, ¿no será que sólo a partir del carácter subjetivo, bien comprendido, del tiempo se puede explicar el carácter temporal del sujeto?

§ 34. El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo

Kant observa en el pasaje donde define por primera vez la unidad esencial del conocimiento puro (segunda etapa de la fundamentación) que el espacio y el tiempo «deben afectar siempre»[85] también al concepto de las representaciones de objetos.

¿Qué significa aquí esta tesis, en principio tan oscura, de que el tiempo afecta un concepto, y por cierto al concepto de las representaciones de objetos?

[:189] Iniciaremos la interpretación con la aclaración de «el concepto de las representaciones de objetos». Esta expresión quiere decir en primer término lo «universal» que caracteriza toda representación de objetos como tal, se trata del hacer-objetivar de… Éste, según la tesis, es afectado necesariamente por el tiempo. Sin embargo, hasta ahora sólo se había afirmado que el tiempo, lo mismo que el espacio, forman el horizonte dentro del cual en cada caso las afecciones de los sentidos nos alcanzan y conciernen. Y ahora es el tiempo mismo el que afecta. Pero toda afección es el anunciar-se de un ente que ya está ahí-delante. Pero el tiempo no está ni ahí-delante ni está, en manera alguna, «afuera». ¿De dónde viene entonces si nos ha de afectar?

El tiempo es sólo así intuición pura en tanto preforma espontáneamente el aspecto de la sucesión y *man*-tiene a éste como tal *sobre sí* como receptividad formadora. Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuido que se ha formado en ella, sin ayuda de la experiencia. El tiempo es, de acuerdo con su esencia, afección pura de sí mismo. Es más, él es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el «hacia» así formado mira atrás y penetra con la vista la previamente mencionada tendencia hacia…

El tiempo como autoafección pura no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo que está-ahí-delante, sino que, siendo pura, forma la esencia de algo así como concernirse-a-sí-mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo

pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como autoafección pura, el que forma la estructura esencial de la subjetividad.

Solamente basado en esa mismidad puede ser el ser finito lo que tiene que ser: un ser dependiente de la receptividad.

Ahora debe aclararse en primer lugar el significado de esta frase oscura: el tiempo afecta necesariamente al concepto de las representaciones de objetos. Afectar puramente el hacer-objetivar como tal, es decir, como orientarse puro hacia…, significa que se le ofrece a él en general algo así como un «opuesto», lo opuesto, [:190] al hacer-objetivar puro, de… es decir, a la apercepción pura, al yo mismo. El tiempo pertenece a la posibilidad interna del hacer objetivar de…Como autoafección pura forma originariamente el «sí-mismo» finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser algo así como autoconciencia.

Al elaborar los presupuestos decisivos[86] de la problemática interna de la *Crítica de la razón pura,* se colocó la finitud del conocimiento en el lugar central. La finitud del conocimiento reposa sobre la finitud del intuir, es decir, en el recibir. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento lo que se opone en general *[Erkennen von Gegenstehendem überhaupt],* el concepto puro, se basa por lo tanto en una intuición receptiva. Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo.

El tiempo como autoafección pura es la intuición pura finita que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición.

Por lo tanto, Kant no introdujo exclusivamente en la segunda edición la idea de la autoafección pura, la cual —según se puso ahora de manifiesto— determina la esencia más íntima de la trascendencia. Se la formula más explícitamente —y por cierto de modo característico— ya en la estética trascendental.[87] Es verdad que este pasaje había de permanecer oscuro, mientras faltara a la interpretación aquella perspectiva que debía ser asegurada por la previa exposición de las etapas de la fundamentación y de su aprehensión originaria. En el interior de perspectiva esta interpretación es casi «comprensible por sí misma».

«Ahora bien, aquello que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo cualquiera, es la intuición; y si ella no contiene nada más que relaciones, [es] la forma de la intuición, [:191] la cual, como no representa nada, salvo en la medida en que algo es puesto en la mente, no puede ser otra cosa que la manera como la mente es afectada por su propia actividad, a saber, por este poner las representaciones de ella, y por tanto, por sí misma; es decir, [no puede ser otra cosa que] un sentido interno, según su forma.»[88]*

Sentido significa intuición finita. La forma del sentido es la receptividad pura. El sentido interno no recibe «de afuera», sino del sí-mismo. La afección interna tiene que proceder, en la receptividad pura, del sí-mismo puro, es decir, debe formarse en la esencia de la «mismidad» como tal y por tanto constituir a esta misma en primer lugar. La autoafección pura proporciona la estructura originaria trascendental del sí-mismo finito como tal. De ninguna manera existe un ánimo que, entre otras cosas, refiera algo a sí mismo y se ponga a sí mismo, sino que este «tender desde sí mismo hacia» y este «regresar a sí» constituyen el carácter de ánimo del ánimo como un sí-mismo finito.

Con ello se hace repentinamente patente que el tiempo como autoafección pura no se presenta «junto» a la apercepción pura «en el ánimo», sino que, como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace del ánimo lo que éste es.

El sí-mismo finito puro tiene en sí carácter temporal. Ahora bien, si el «yo», la razón pura, es, según su esencia, temporal, la determinación decisiva que Kant da de la apercepción trascendental se hará comprensible precisamente a partir de este carácter temporal.

El tiempo y el «yo pienso» no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo. Kant, [:192] en virtud del radicalismo con el cual, en su fundamentación de la metafísica, ha interpretado trascendentalmente, por primera vez, al tiempo y al «yo-pienso» tomados por separado, los reunió en su mismidad originaria — pero sin ver explícitamente como tal a ésta misma.

¿Podemos continuar ignorando despreocupadamente el hecho de que Kant atribuye los mismos predicados esenciales al tiempo y al «yo-pienso»?

En la deducción trascendental, la esencia trascendental (es decir, lo que posibilita la trascendencia) del yo se define con los siguientes términos: «Pues el Yo estable y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones […]»[89] Y en el capítulo del esquematismo, donde aparece la esencia trascendental del tiempo, dice Kant sobre el tiempo: «El tiempo no transcurre […]», el tiempo «que es él mismo inmutable y permanente».[90] Y después: «el tiempo… permanece y no cambia».[91]

Se objetará que esta coincidencia de los predicados esenciales del tiempo y del yo no tiene nada de extraño. Pues Kant sólo quiere decir con esto que ni el yo ni aun el tiempo están «en el tiempo». Por supuesto, pero, ¿se sigue de ello que el yo no es «temporal», o resulta, más bien, que el yo es tan «temporal» que es el tiempo mismo y que sólo es posible, de acuerdo con su esencia más propia, como tiempo mismo?

¿Qué significa: el «yo estable y permanente» constituye el «correlato» de todas nuestras representaciones? Por lo pronto que el yo estable y permanente realiza un hacer-objetivar que no es solamente una relación del «tender hacia», sino una correlación del «regresar a sí», formando de esta manera lo opuesto. Pero ¿por qué dice Kant que el

«yo estable y permanente» forma este hacer-objetivar? [:193] ¿Quiere subrayar que este yo «formador» subyace siempre a todos los sucesos del alma y «persiste» como algo ajeno a todo cambio de dichos sucesos? ¿Se referirá Kant —quien apoyándose en su propia fundamentación de la ontología elaboró[92] el paralogismo de la substancialidad—, al hablar del yo «estable y permanente», a algo así como a una substancia-alma? ¿O querrá confirmar solamente que este yo no es temporal y que, aun sin ser una substancia, es, en cierto sentido, infinito y eterno? Pero ¿por qué se encuentra esta supuesta corroboración precisamente en el lugar en el que delimita la finitud del yo, es decir, su hacer-objetivar? La razón es muy sencilla, esta «estabilidad y permanencia» del yo pertenece esencialmente a este hacer-objetivar.

Estas expresiones «estable» y «permanente» no son enunciados ónticos acerca de la inmutabilidad del yo, sino determinaciones trascendentales que significan que el yo como tal sólo puede formar el horizonte de la mismidad si mantiene de antemano algo así como la estabilidad y permanencia en general. Dentro de este horizonte de la mismidad el objeto puede experimentarse como el mismo a través del cambio. El yo «estable» se llama así porque, siendo un «yo pienso», es decir, un «yo represento», se mantiene previamente ante sí algo así como una estabilidad y permanencia. Como yo, forma el correlato de la permanencia en general.

Este aportar puro del aspecto puro del presente en general es la esencia del tiempo mismo como intuición pura. El yo «estable y permanente» significa que el yo, en el formar originario del tiempo es decir, como tiempo originario, forma el hacer-objetivar de… y su horizonte.

No se decide nada sobre la atemporalidad y eternidad del yo, ni siquiera se plantea esta pregunta dentro de la problemática trascendental. [:194] El yo es «estable y permanente» en este sentido trascendental mientras sea temporal, es decir, como sí-mismo finito.

Ahora bien, si luego se atribuyen estos mismos predicados al tiempo, esto no significa únicamente que el tiempo no está «en el tiempo», sino que si el tiempo, como autoafección pura, hace surgir en primer lugar la sucesión pura de la serie de los ahoras, lo que nace de él y, por así decirlo, sólo se mira en el «cálculo del tiempo» habitual, no puede ser, de acuerdo con su esencia, suficiente para determinar la esencia plena del tiempo.

De acuerdo a esto, si hay que decidir sobre la «temporalidad» o atempotalidad del yo, debe tomarse como hilo conductor la esencia originaria del tiempo como autoafección pura. Y en todos los pasajes donde Kant, con toda razón, niega el carácter temporal a la razón pura y al yo de la apercepción pura, se conforma con decir que la razón «no está sometida a la forma del tiempo».

Sólo en este sentido hay razón para suprimir la expresión «al mismo tiempo», al formular el «principio de contradicción».[93] Kant argumenta de la siguiente manera: si en el «principio de contradicción» se hallara la expresión «al mismo tiempo» y, con ella, el de «tiempo», entonces [:195] el principio estaría limitado al ente empíricamente accesible e «intratemporal». Ahora bien, este principio rige todo pensamiento acerca de cualquier algo[a]. En consecuencia, la determinación del tiempo no tiene lugar[b] en él.

Pero, si, ciertamente el «al mismo tiempo» es una determinación del tiempo, no por eso ha de significar necesariamente la «intratemporalidad *[Innerzeitigkeit]*» del ente. El «al mismo tiempo» expresa más bien aquel carácter del tiempo que, como previo «reconocimiento» («pre-formación»), pertenece originariamente a toda identificación como tal. Pero ésta subyace fundando tanto a la posibilidad como a la imposibilidad de la contradicción.

Kant, en tanto se oriente hacia la esencia no-originaria del tiempo, debe negar el carácter temporal al «principio de contradicción», puesto que es absurdo querer determinar esencialmente la originariedad del tiempo por medio de un producto derivado del tiempo. El yo no puede ser concebido como temporal, es decir, como intratemporal, precisamente porque el sí-mismo es originariamente, conforme a su esencia íntima, el tiempo mismo. La sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura no solamente son de la misma clase, sino que pertenecen a la unidad de una misma esencia, que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad.

§ 35. La originariedad del fundamento colocado y el problema de la metafísica

La fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. El fundamento con el que se topa es la [:196] imaginación trascendental. Ésta se impone, en contra de la dualidad inicial de las dos fuentes fundamentales del ánimo (sensibilidad y entendimiento), como facultad intermediaria. La interpretación más originaria del fundamento colocado no solamente reveló que esta facultad intermediaria es el centro originariamente unificante, sino también que este centro es la raíz de ambas ramas.

Con esto se abrió el camino hacia el fundamento de la fuente de las dos fuentes fundamentales. La interpretación de la imaginación trascendental como raíz, es decir, el esclarecimiento de la manera en que la síntesis pura hace crecer las dos ramas y las mantiene, nos condujo sin más hacia el terreno donde se afianza esta raíz: hacia el tiempo originario. Éste, en tanto forma originariamente la triplicidad unitaria de futuro, pasado y presente en general, posibilita la «facultad» de la síntesis pura, es decir,

posibilita lo que es capaz de producir la unificación de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia.

Los modos de la síntesis pura —aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro— no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporalización *[Zeitigung]* del tiempo mismo. Solamente porque estos modos de la síntesis pura son originariamente uno en la triplicidad unitaria del tiempo, se encuentra en ellos la posibilidad de la unión originaria de los tres elementos del conocimiento puro. Y por eso también el elemento originariamente unificante, la imaginación trascendental, en apariencia sólo una facultad intermediaria mediadora, no es otra cosa que el tiempo originario. Sólo este enraizamiento en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia.

El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad la sensibilidad pura, como receptividad espontánea, y la apercepción pura, [:197] como espontaneidad receptiva, pueden pertenecerse mutuamente y formar la esencia unitaria de una razón finita pura y sensible.

Sin embargo, si, como sucede en la segunda edición, se elimina a la imaginación trascendental como facultad fundamental autónoma y se confiere su función al entendimiento como espontaneidad pura, desaparece la posibilidad de comprender la unidad de la sensibilidad y el pensamiento puros en una razón humana finita, desaparece también incluso la posibilidad de plantearla como problema. La primera edición está más cerca de los rasgos internos de la problemática de una fundamentación de la metafísica pues, en razón de su estructura originaria e indestructible, la imaginación trascendental ofrece la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y, por ello, de la metafísica. En relación al problema central de toda la obra, la primera edición merece por ella preferencia ante la segunda. Toda reinterpretación de la imaginación trascendental en una función del pensamiento puro —una reinterpretación que el «idealismo alemán», a raíz de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* llevó al extremo— desconoce su esencia específica.

El tiempo originario permite que acontezca la formación pura de la trascendencia. A partir de la revelación originaria presentada previamente del fundamento colocado comprendemos retrospectivamente el trazo interno de las cinco etapas de la fundamentación y la significación que se atribuyó a la parte central de esta fundamentación, al esquematismo trascendental.

Los conocimientos ontológicos son «determinaciones trascendentales del tiempo» porque la trascendencia se temporaliza *[sich zeitigt]* en el tiempo originario.

Esta función necesariamente central del tiempo se manifiesta siempre en Kant como aquello que es presentado como forma universal de todo representar. Lo decisivo es considerar en qué contexto ella se realiza. La «Advertencia preliminar» a la deducción trascendental se propone mostrar hasta qué grado son originariamente uno los tres modos de la síntesis [:198] pura. A pesar de que Kant no logra sacarlos a luz explícitamente como formadores del tiempo y unidos de esta suerte en el tiempo originario, subraya no obstante la función fundamental del tiempo, precisamente en el análisis de la segunda síntesis, la de la reproducción en la imaginación.

En consecuencia, ¿qué es lo que constituye el «fundamento *a priori* de una unidad necesaria y sintética» de un posible traer de nuevo —y por cierto a través de la representación— al ente convirtiéndolo en algo presente? «Pronto se llega a ello, si se considera que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, que finalmente vienen a parar en determinaciones del sentido interno.»[94]

¿Significa esto que el ente no es por sí mismo nada y se disuelve en un juego del representar? De ningún modo. Kant quiere decir que el encuentro del ente mismo se realiza para un ser finito mediante un representar cuyas representaciones puras de la objetividad como tal se armonizan entre sí. Este ser-armónico *[Eingespieltsein]* tiende hacia el fin, es decir, está determinado previamente de modo que se pueda desarrollar *[abspielen]* en un espacio-de-juego *[Spiel-Raum]*. Éste se forma por las determinaciones puras del sentido interno. El sentido interno puro es la autoafección pura, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo.

Puesto que Kant vio de antemano, desde esta perspectiva, el problema de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico y mantuvo la función central del tiempo, pudo prescindir de una explicación expresa del tiempo al exponer la unidad de la trascendencia según las dos vías de la deducción trascendental.

Ahora bien, no hay duda de que, en la segunda edición, Kant parece anular, con la desaparición de la imaginación trascendental, la preeminencia del tiempo en la formación de la [:199] trascendencia como tal, es decir la pieza nuclear de la fundamentación de la metafísica, el esquematismo trascendental.

En la segunda edición se inserta[95] una «Observación general al sistema de los principios», es decir, a la totalidad del conocimiento ontológico. Principia con la siguiente frase: «Es muy digno de ser notado que no podemos entender la posibilidad de cosa alguna según la mera categoría, sino que debemos disponer siempre de una intuición, para exponer en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento.» Aquí se expresa en palabras concisas la necesidad esencial de la sensibilización pura de las

nociones, es decir, de su presentación en una «imagen pura». Pero no se dice que esta imagen pura sea la intuición pura como tiempo.

Por el contrario, el párrafo siguiente, después de una referencia expresa a la frase citada, empieza así: «Aún más notable, empero, es que para entender la posibilidad de las cosas como consecuencia de las categorías, y por consiguiente, para exponer la **realidad objetiva** de las últimas, no sólo necesitamos intuiciones, sino incluso siempre **intuiciones externas.**»[96] Aquí aparece la función trascendental del espacio. No hay duda de que con ello Kant se abre con ello una nueva comprensión. El espacio se inserta en el esquematismo puro. Sin embargo, el capítulo sobre el esquematismo no fue modificado en este sentido en la segunda edición. Pero, ¿no será preciso concluir, a pesar de todo, que la preeminencia del tiempo ha desaparecido? Esa conclusión no sólo sería precipitada, sino que sería una lectura equívoca por completo del sentido de la interpretación presente, si se quisiera leer a partir de este pasaje que el tiempo no es el único que forma originariamente la trascendencia.

[:200] Pero, si —puede objetarse— la trascendencia no se basa solamente en el tiempo, entonces es consecuente que Kant, con la limitación de la preeminencia del tiempo, suprima a la imaginación pura. Pero, al hacer esta consideración, se olvida que el espacio puro como intuición pura no está menos arraigado trascendentalmente en la imaginación trascendental que «el tiempo», siempre que se comprenda a este último como lo que se forma en la intuición pura como algo intuido en forma pura, a saber: la sucesión pura de la serie de los ahoras. En efecto, el espacio es, en cierto sentido, siempre y necesariamente igual al tiempo así comprendido.

Pero el tiempo no es, como esta forma *[Gebilde],* el fundamento originario de la trascendencia, sino como autoafección pura. Como tal, es también la condición de posibilidad del formar que representa, es decir, del hacer-revelar, del espacio puro. Pero el admitir la función trascendental del espacio puro no implica, en lo más mínimo, el rechazo de la preeminencia del tiempo. Por el contrario, de aquí surge la tarea positiva de mostrar cómo en cierto modo también el espacio —en forma correspondiente al tiempo — pertenece al sí-mismo como algo finito, y que éste, precisamente sobre la base del tiempo originario, es «espacial» según su esencia.

El conocimiento adquirido en la segunda edición de que también el espacio pertenece en cierta manera al esquematismo trascendental, sólo muestra que éste no puede, ser captado en su esencia más íntima, mientras el tiempo se comprenda simplemente como la sucesión pura de la serie de los ahoras. Es preciso comprenderlo como autoafección pura; de otro modo su función dentro de la formación del esquema carece de toda inteligibilidad.

Encontramos así una peculiaridad de toda la fundamentación kantiana de la metafísica, peculiaridad que no es ciertamente accidental. Precisamente lo que se

descubre en el retorno hacia el fundamento de la fuente se revela de acuerdo con su esencia formadora de la trascendencia; sin embargo, las facultades del ánimo que intervienen en ello, y por tanto también el tiempo como intuición pura, no son [:201] explícita y primariamente determinadas a partir de esta función trascendental. Más bien se dan durante la fundamentación e incluso en su conclusión, tal como fueron concebidas provisionalmente en el punto de partida. Como Kant, al exponer el esquematismo trascendental, no disponía de una interpretación definitiva de la esencia originaria del tiempo, el esclarecimiento de los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo tuvo que permanecer conciso y oscuro; pues el tiempo, tomado como sucesión pura de ahoras, no ofrece ninguna posibilidad de acceso a la interpretación «temporal» de las nociones.[97]

Ahora bien, una interpretación que no hace más que repetir lo que Kant ha dicho explícitamente no es por principio una interpretación, si la tarea de ésta consiste en hacer ver claramente todo lo que Kant, más allá de las formulaciones expresas, sacó a la luz en su fundamentación. Esto no pudo decirlo el mismo Kant; pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas, como algo aun no dicho, colocan ante la mirada a través de lo dicho.

Así la intención principal de la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* fue hacer visible el contenido decisivo de esta obra, tratando de exponer lo que Kant «ha querido decir». En este proceder la interpretación hace suya una máxima que el mismo Kant quiso ver aplicada en la interpretaciones de las investigaciones filosóficas y que formuló en estos términos, al final de su respuesta a la crítica del leibniziano Eberhard.

«De modo que la *Crítica de la razón pura* podría ser una verdadera apología de Leibniz, aun en contra de sus adeptos, quienes, colmándolo con elogios, no le hacen gran honor con ello; [:202] y puede ser también la apología de varios filósofos antiguos, a quienes ciertos historiadores de la filosofía, por más que los cubran de alabanzas, no hacen decir sino absurdos, puesto que no comprenden sus intenciones, al desatender la clave de toda interpretación de productos puros de la razón a partir de meros conceptos, la crítica de la razón misma (como la fuente común para todos) y, más allá de la investigación de la palabra de lo que aquéllos han dicho, no pueden ver lo que ellos han querido decir».[98]

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia *[Gewalt]*. Pero esta violencia no puede ser arbitrio fantasioso. La interpretación debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea que ilumine en forma anticipada. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la pasión interior de una obra, para penetrar a través de ello hasta lo no dicho

y obligarlo a ser dicho. He aquí un camino para que la idea rectora misma aparezca en su fuerza esclarecedora.

La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental. Ésta es la raíz de ambas ramas: sensibilidad y entendimiento. Como tal, ella posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo.

La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la *metaphysica generalis* y se convierte en la pregunta por la posibilidad de la ontología en general[a]. Ésta plantea la pregunta por [:203] la esencia de la constitución del ser de lo ente, es decir, por el ser en general.

La fundamentación de la metafísica surge sobre el fundamento del tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y tiempo*.

Este título contiene la idea rectora de la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica. Esta idea, comprobada ahora por la interpretación, proporciona el bosquejo del problema de una ontología fundamental. Ésta no debe comprenderse como algo pretendidamente «nuevo» frente a algo supuestamente «antiguo». Ella es más bien la expresión del intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica, es decir, proporcionado a la fundamentación, mediante una repetición, su posibilidad propia más originaria.

[:204] Cuarta parte
La fundamentación de la metafísica en una repetición

ENTENDEMOS POR REPETICIÓN DE UN PROBLEMA FUNDAMENTAL LA APERTURA DE SUS POSIBILIDADES ORIGINARIAS, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma y sólo así logra ser conservado en el contenido de su problema. Conservar un problema significa librar y mantener despiertas aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema en el fundamento de su esencia.

La repetición de lo posible no significa justamente recoger «lo común y corriente», lo que «ofrece una perspectiva fundada» de que «se puede hacer algo con ello». Una posibilidad de esa índole es siempre sólo lo demasiado real, lo que en la empresa en cada caso dominante cada cual maneja a su antojo. Lo posible, en este significado, impedirá precisamente una auténtica repetición y por ello, en general, una relación con la historia.

Mas una repetición correctamente comprendida de la fundamentación de la metafísica debe empezar por cerciorarse del resultado propio de la fundamentación anterior, en este caso de la fundamentación kantiana. Al mismo tiempo, lo que se ha encontrado como «resultado» de la fundamentación de la metafísica en la *Crítica de la razón pura,* y el modo en que se ha determinado lo encontrado, decidirán la medida de la comprensión de lo posible que guía toda repetición y si esta comprensión está a la altura de lo repetible.

[:205] A) FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA EN LA ANTROPOLOGÍA

§ 36. El fundamento colocado y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica

Al recorrer una a una las etapas de la fundamentación kantiana, resultó que ésta se encontraba finalmente con la imaginación trascendental como fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, de la trascendencia. Ahora bien, ¿es este establecimiento del fundamento, o sea su interpretación más originaria como temporalidad, el resultado de la fundamentación kantiana? ¿O resulta de su fundamentación algo diferente? Para establecer el resultado mencionado no se necesitaba, en efecto, el esfuerzo de exponer tan detalladamente el acontecer interno de la fundamentación en cada uno de los pasos sucesivos. Bastaba con citar los pasajes relativos a la función central de la imaginación trascendental en la deducción trascendental y en el esquematismo trascendental. Ahora bien, si el resultado no consiste en saber que la imaginación trascendental constituye el fundamento, ¿qué otro resultado debe dar entonces la fundamentación?

Si el logro de la fundamentación no consiste en su «resultado», hay que preguntarse por lo que revela el acontecer mismo de la fundamentación para el problema de la fundamentación de la metafísica. ¿Qué es lo que acontece en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: la fundamentación de la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano.

La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del «ánimo» humano. La fundamentación kantiana da como resultado: fundamentación de la metafísica es un preguntar por el hombre, es decir, es antropología.

[:206] ¿Pero acaso al hacer el primer intento de aprehender[1] más originariamente la fundamentación kantiana no se desechó su retorno a la antropología? Ciertamente, en la medida en que se mostró que todo lo que la antropología ofrece en materia de interpretación del conocimiento y de sus dos fuentes había sido revelado, en forma más originaria, precisamente por la *Crítica de la razón pura*. Pero, por el momento, sólo se concluye de esto que la antropología desarrollada por Kant es una antropología empírica y no una antropología que satisfaga la problemática trascendental, es decir, una

antropología «pura». Este hecho acentúa precisamente la exigencia de una antropología satisfactoria, es decir, «filosófica», para los fines de la fundamentación de la metafísica.

Las propias palabras de Kant prueban en forma inequívoca que el resultado de la fundamentación kantiana consiste en la comprensión de la conexión necesaria entre la antropología y la metafísica. La fundamentación kantiana de la metafísica se dirige a una fundamentación de «la metafísica en el fin último[a]», es decir, de la *metaphysica specialis,* a la que pertenecen las tres disciplinas: cosmología, psicología y teología. Pero esta fundamentación, como crítica de la razón pura, debe comprender a estas últimas según su esencia interna, si es que se ha de comprender a la metafísica como «disposición natural del hombre» en su posibilidad y en sus límites. La esencia más íntima de la razón humana se anuncia en aquellos intereses que la mueven siempre, en cuanto que es humana.

> Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes:
>
> ***1.*** ¿Qué puedo saber?
> ***2.*** ¿Qué debo hacer?
> ***3.*** ¿Qué puedo esperar?[2]

[:207] Estas tres preguntas son aquellas a las que se han asignado[b] las tres disciplinas de la metafísica propiamente dicha, es decir, a la *metaphysica specialis.* El saber humano se refiere a la naturaleza en el sentido más amplio de lo que está-ahí-delante (cosmología), el obrar *[Tun]* es la acción *[Handeln]* del hombre y concierne a su personalidad y libertad (psicología), el esperar tiende a la inmortalidad como santidad, es decir, hacia la unión con Dios (teología).

Estos tres intereses originales determinan al hombre no como ser de la naturaleza, sino como «ciudadano cosmopolita *[Weltburger]*». Ellos constituyen el objeto de la filosofía «con intención cosmopolita» es decir, constituyen el campo de la filosofía propiamente dicha. Por eso dice Kant en la introducción a su curso de lógica, donde desarrolla el concepto de la filosofía en general:

> El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:
>
> ***1.*** ¿Qué puedo saber?
> ***2.*** ¿Qué debo hacer?
> ***3.*** ¿Qué me es permitido esperar?
> ***4.*** ¿Qué es el hombre?[3]

Emerge aquí una cuarta pregunta que se agrega a las tres ya mencionadas. Pero esta cuarta pregunta acerca del hombre ¿no queda como agregada exteriormente a las otras

tres y además superflua, si se considera que la *psychología rationalis,* como disciplina de la *metaphysica specialis,* trata ya del hombre?

Pero Kant no añade simplemente esta cuarta pregunta a las tres anteriores, sino que dice: «En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última.»[4]

[:208] Con esto Kant expresó inequívocamente el propio resultado de su fundamentación de la metafísica. La tentativa de una repetición de la fundamentación recibió mediante ello una advertencia clara respecto a su tarea. Ciertamente que Kant habla de la antropología en términos generales. Sin embargo, según lo anteriormente explicado, está fuera de duda que únicamente una antropología filosófica puede retomar la fundamentación de la filosofía propiamente dicha, de la *metaphysica specialis.* ¿No será que la repetición de la fundamentación kantiana tiene como su tarea propia el desarrollo sistemático de una «antropología filosófica» y deberá, por lo tanto, determinar antes la idea de la misma?

§ 37. La idea de una antropología filosófica

¿Qué es lo que pertenece a una antropología filosófica? ¿Qué es la antropología en general y mediante qué se convierte en filosófica? Antropología quiere decir investigación del hombre *[Menschenkunde].* Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu. Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre susceptibles de ser establecidas como estando-ahí-delante, que lo diferencian como especie determinada frente al animal y a la planta, sino también sus disposiciones ocultas y las diferencias de carácter, raza, sexo. Y en la medida en que el hombre no aparece solamente como un ser natural, sino que además actúa y crea, la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante, «hace de sí mismo», lo que puede y lo que debe hacer. Su poder y deber reposan finalmente en cada caso sobre posiciones fundamentales que el hombre como tal puede adoptar y que nosotros llamamos *Weltanschauungen* [visiones del mundo], cuya «psicología» abarca el conjunto de la investigación del hombre.

Lo que aquí se funde en la antropología —en tanto consideración somática, biológica y psicológica— como caracterología, psicoanálisis, etnología, psicología pedagógica, [:209] morfología de la cultura y tipología de las *Weltanschauungen* [visiones del mundo] no es solamente imposible de abarcar con la vista en lo que se refiere a su contenido, sino, ante todo, fundamentalmente distinto por la manera de plantear el problema, por la pretensión de la fundamentación, por la intención de la exposición y por la forma de la comunicación y, finalmente, por los presupuestos que dirigen la investigación. Pero en

tanto que todo esto y por último, en general, la totalidad del ente, pueda referirse al hombre en alguna forma, incluyéndoselos por lo mismo en la antropología, esta última se hace tan amplia que su idea se hunde en la más completa indeterminación.

Así pues, la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual del hombre hacia sí mismo y en el interior de la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser explicado antropológicamente. La antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir qué puede significar la verdad en general.

Ninguna época ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. Ninguna época ha expuesto su saber acerca del hombre en forma más penetrante ni más atrayente que ésta. Ninguna época ha sido capaz hasta ahora de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan digno de convertirse en problema como en la actual.[5]

Pero, ¿no serán precisamente la amplitud y desasosiego con que se plantean las preguntas antropológicas algo adecuado para hacer surgir una antropología filosófica y dar una fuerza especial a tales esfuerzos? ¿No se ha ganado con la idea de una antropología filosófica la disciplina en la que ha de concentrarse toda la filosofía?

[:210] Hace ya años que Max Scheler habló acerca de esta antropología filosófica. «En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y Dios.[6] Pero, al mismo tiempo, Scheler vio también, con singular agudeza, que la diversidad de las determinaciones acerca de la esencia del hombre no se deja encerrar simplemente en una definición común: «El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición. Tiene demasiados cabos.»[7] Y de esta suerte los esfuerzos de Scheler, acentuados en sus últimos años y empleados en una nueva inspiración fecunda, fueron dedicados no solamente a adquirir una idea unitaria del hombre, sino también a la elaboración de las dificultades esenciales y las complicaciones de esta tarea.[8]

Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de adquirir una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre este ser diverso, sino en su concepto mismo, una dificultad sobre la cual no puede engañarnos más ni siquiera el saber antropológico más rico y clamoroso.

¿A través de qué que convierte una antropología en general en filosófica? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?

Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica en la medida en que su método sea filosófico, [:211] por ejemplo en el sentido de una consideración esencial del hombre. Ésta se propondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal y de las demás regiones del ente y, mediante ello, elaborar la constitución esencial específica de esta región determinada del ente. La antropología filosófica se convierte entonces en una ontología regional del hombre y queda entonces como tal ordenada al lado del resto de las ontologías que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún en razón de la estructura interna de su problemática.

También es posible que la antropología sea filosófica en la medida en que ella, como antropología, determine ya sea el fin o el punto de partida de la filosofía, o bien ambos a la vez. Si se considera que el fin de la filosofía es desarrollar una *Weltanschauung,* entonces la antropología deberá delimitar «el puesto del hombre en el cosmos». Y si se toma al hombre como aquel ente que —en del orden de la fundamentación de un conocimiento absolutamente cierto— es sencillamente lo primeramente dado y más cierto, entonces la estructura de una filosofía así planeada tiene que llevar a la subjetividad humana a una posición central. La primera tarea puede ser conciliada con la segunda, y ambas, como consideraciones antropológicas, pueden servirse del método y de los resultados de una ontología regional del hombre.

Pero precisamente estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología muestran la indeterminación de esta idea. La indeterminación aumenta si se retiene ante la vista la diversidad de los conocimientos empírico-antropológicos que subyace, cuando menos en el principio, a toda antropología filosófica.

Por más natural y comprensible en sí misma —a pesar de sus múltiples significados — que sea la idea de una antropología filosófica [:212] y por más irresistiblemente que ella busque dotarse de validez a sí misma, el «antropologismo» será inevitablemente combatido en la filosofía y los ataques se renovarán constantemente. La idea de la antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda sin aclararse ni decidirse.

Este defecto tiene su explicación en el límite interno de la idea de una antropología filosófica. En efecto, ella no está fundamentada explícitamente a partir de la esencia de la filosofía, sino concebida a la vista de la meta de la filosofía —meta comprendida exteriormente por de pronto— y de su posible punto de partida. De modo que la determinación de esta idea termina en que la antropología presenta un posible receptáculo para los problemas filosóficos centrales, una caracterización cuya exterioridad y cuestionabilidad filosófica salta a la vista.

Ahora bien, si, en cierto modo, ya la antropología concentra en sí todos los problemas centrales de la filosofía, ¿por qué pueden reconducirse todos ellos a la

pregunta acerca de lo que es el hombre? ¿Pueden reconducirse tan sólo cuando se nos ocurre hacer semejante cosa o, por el contrario, deben de ser reconducidos a esta pregunta? Y, si deben de serlo, ¿dónde está el fundamento de esta necesidad? ¿Tal vez en el hecho de que los problemas centrales de la filosofía provienen del hombre no solamente en el sentido de ser él quien los plantea, sino porque su contenido interno tiene una relación con el hombre? ¿Hasta qué punto tienen todos los problemas filosóficos centrales su lugar natural en la esencia del hombre? ¿Cuáles son entonces los problemas centrales en general y dónde está su centro? ¿Qué significa filosofar? ¿Que su problemática es tal que tiene su centro natural en la esencia del hombre?

Mientras estas preguntas no se desarrollen y definan en su sistematicidad interna no llegará a ser visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. [:213] Sin la explicación de estas preguntas, se carecerá en general del fundamento para decidir la esencia, el derecho y la función de una antropología filosófica en el interior de la filosofía.

Constantemente se ofrecen nuevas tentativas de una antropología filosófica con argumentos comprensibles que pueden afirmar la posición central de esta disciplina, pero sin fundarla a partir de la esencia de la filosofía. Constantemente alegarán los adversarios de la antropología que el hombre no está en el centro de los entes, sino que «a su lado» hay un «mar» de entes —este rechazo de la posición central de la antropología filosófica es tan poco filosófico como su afirmación.

Así pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su indeterminación y su límite interno, sino que manifiesta ante sobre todo que faltan en general la base y el marco para una pregunta fundamental por su esencia.

Por consiguiente sería prematuro considerar —por el solo hecho de que Kant reconduzca las tres preguntas de la metafísica propiamente dicha a una cuarta que interroga por lo que es el hombre— esta pregunta por el hombre como antropológica, transfiriendo así la fundamentación de la metafísica a una antropología filosófica. La antropología no fundamenta, por el solo hecho de ser antropología, la metafísica.

¿Pero[a] acaso no fue el resultado propio de la fundamentación kantiana precisamente esa conexión entre la pregunta por la esencia del hombre y la fundamentación de la metafísica? ¿No es pues esta conexión la que debe dirigir la tarea de la repetición de una fundamentación?

Pero la crítica de la idea de una antropología filosófica muestra que no basta con plantear sencillamente la cuarta pregunta acerca de lo que es el hombre. Por el contrario, la indeterminación [:214] de esta pregunta indica que, finalmente, ni siquiera ahora nos hemos apropiado del resultado decisivo de la fundamentación kantiana.

§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el resultado propio de la fundamentación kantiana

Cada vez se muestra más que mientras nos atengamos a cualquier definición o tesis formulada no nos acercaremos al resultado propio de la fundamentación kantiana. Nos aproximaremos al filosofar propio de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor resolución, no por lo que Kant dice, sino por lo que acontece en su fundamentación. La interpretación más originaria de la *Crítica de la razón pura,* que acabamos de presentar, tiende únicamente a revelar este acontecer.

¿Cuál es el verdadero resultado en el acontecer de la fundamentación kantiana? No es que la imaginación trascendental constituya el fundamento colocado, ni que esta fundamentación se convierta en una pregunta por la esencia de la razón humana, sino que Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que él mismo ha colocado.

¿Acaso este retroceso no forma también parte del resultado? Y ¿qué es lo que acontece en él? ¿Se trata tal vez de una inconsecuencia que habría que reprocharle a Kant? ¿Es este retroceso y este no llegar al fin únicamente algo negativo? De ninguna manera. Más bien se revela que Kant, en el curso de su fundamentación, se socava a sí mismo la base sobre la cual él apoyó inicialmente su *Crítica*. El concepto de la razón pura y la unidad de una razón pura sensible se convierten en problema. La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la «deducción subjetiva», conduce a la oscuridad. Kant no se refiere a su antropología no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, en la marcha de la fundamentación, mediante ella, incluso el modo de preguntar se convierte en pregunta.

[:215] No se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que sería el hombre, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre.

El carácter del preguntar de la pregunta acerca del hombre es precisamente aquella problemática que salió a la luz en el acontecer de la fundamentación kantiana de la metafísica. Ahora se ve que la marcha atrás de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es —de acuerdo con su intención de salvar la razón pura, es decir, de mantener la propia base— el movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica.

La interpretación originaria de la fundamentación kantiana realizada anteriormente adquiere su justificación y fundamenta su necesidad sólo por medio de este resultado. Todos los esfuerzos por lograr esta interpretación han sido guiados no por un vano intento de llegar a lo originario ni por un querer saberlo todo mejor, sino simplemente por

la tarea de poner de manifiesto el trazo más íntimo de la fundamentación y, con ello, de su problemática más propia.

Pero si la fundamentación no hace a un lado la pregunta acerca de lo que es el hombre ni le da una respuesta contundente, sino que solamente la hace visible en su interrogabilidad, ¿qué sucede con la cuarta pregunta de Kant, a la que debía reconducirse la *metaphysica specialis* y, con ella, el filosofar propio?

Sólo podremos plantear esta cuarta pregunta tal como debe ser planteada si la desarrollamos, como pregunta, a partir de la comprensión que hemos obtenido sobre el resultado de la fundamentación y si renunciamos a una respuesta prematura.

Se trata de preguntar: ¿por qué las tres preguntas (***1.*** ¿Qué puedo saber? ***2.*** ¿Qué debo hacer? ***3.*** ¿Qué puedo esperar?) «se pueden relacionar» con la cuarta? ¿Por qué «se puede… incluir todo esto en la antropología»? ¿Qué tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, [:216] de tal modo que pueda reconducírselas a la cuarta? ¿Cómo debe formularse esta cuarta pregunta para que pueda englobar y llevar en su unidad a las otras tres?

El interés más íntimo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un poder *[Können],* un deber *[Sollen]* y un permitir *[Dürfen]* de la razón humana.

Cuando un poder es problemático y se quiere delimitar sus posibilidades, se encuentra, a la vez, un no-poder *[Nicht-Können]*. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse ¿qué es lo que puedo?, es decir: ¿qué es lo que no puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia, no puede en general plantearse esta pregunta. Pero este no-poder no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda «negación». El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? anuncia con ello una finitud. Y lo que esta pregunta toca en su interés más íntimo revela una finitud en lo más íntimo de su esencia.

Cuando un deber es problemático, el ser que pregunta se halla en suspenso entre un «sí» y un «no», es tentado por algo que no debe hacer. Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no-haber-cumplido-todavía y de tal manera que le parece problemático lo que debe hacer. Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es en el fondo finito.

Cuando un permitir es problemático aparece algo que se concede o se niega a quien pregunta. Se pregunta por lo que es o no es permitido esperar. Pero esperar revela una privación, y si esta privación surge del interés más íntimo de la razón humana, ésta se reconoce como esencialmente finita.

Pero la razón humana no solamente acusa su finitud en estas preguntas, sino que su interés más íntimo se dirige hacia la finitud misma. Para ella no se trata de eliminar aquel

poder, deber y permitir, es decir, [:217] de eliminar la finitud sino, a la inversa, de asegurarse de esta finitud para mantenerse en ella.

La finitud, según esto, no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es hacerse finita, es decir, un «cuidado *[Sorge]*» por el poder-ser-finito.

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se plantee las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita, de tal suerte que, en su ser-razón, le va por esta finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan a este uno, la finitud, estas preguntas «se dejan relacionar» con la cuarta: ¿qué es el hombre?

Pero las tres preguntas no sólo se dejan relacionar con la cuarta, sino que no son en sí mismas en general otra cosa que esta misma pregunta, es decir, deben de ser, de acuerdo con su propia esencia, relacionadas con esta pregunta. Pero esta relación sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esa univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud en el hombre.

Como pregunta de tal índole, ella no sólo no se subordina a las tres primeras, sino que se transforma en la primera, de la cual se derivan las otras tres.

Pero con este resultado y a pesar de toda la determinación de la pregunta acerca del hombre, y precisamente por ella, se agudiza el problema de esta pregunta. Se vuelve problemático qué clase de pregunta acerca del hombre es y si puede ser todavía una pregunta antropológica. El resultado de la fundamentación kantiana resalta a tal grado que es posible ver en él una posibilidad originaria de repetición.

La fundamentacion de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una «disolución *[Auflösung]*» (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, [:218] del conocimiento finito en sus elementos. Kant la llama un «estudio de nuestra naturaleza interna».[9] Este estudio sólo deja de ser un preguntar accidental y desorientado por el hombre, para convertirse «antes bien en un deber»[10] del filósofo, a condición de que la problemática, por la que se guía esencialmente, sea comprendida originariamente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la «naturaleza interna» de «nuestro» sí-mismo *[Selbst]* como problema de la finitud en el hombre.

Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la «antropología filosófica» aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de ocultar la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada con la intención de una fundamentación de la metafísica.

No puede examinarse aquí si, y cómo, la «antropología filosófica» —fuera del problema de una fundamentación de la metafísica—posee una tarea de una clase propia.

B) EL PROBLEMA DE LA FINITUD EN EL HOMBRE Y LA METAFÍSICA DEL DASEIN

La presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* se llevó a cabo a fin de dilucidar el problema fundamental de la necesidad de la pregunta por la finitud del hombre con la intención de una fundamentación de la metafísica. De acuerdo a esto, fue la finitud aquello que tuvo que ser constantemente recordado, tanto en el punto de partida como también en el curso de la interpretación. [:219] Si Kant socava en su fundamentación la base que había establecido, esto significa que las «presuposiciones» no expresadas de Kant destacadas al principio de la interpretación,[11] la esencia del conocimiento y su finitud, toman ahora el carácter de problema decisivo. La finitud y la peculiaridad de la pregunta que interroga por ella deciden desde el fondo la forma interna de una «analítica» trascendental de la subjetividad del sujeto.

§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre

¿Cómo debe preguntarse por la finitud en el hombre? ¿Se trata de un problema serio? ¿Acaso no se revela la finitud del hombre miles de veces en todas partes y en todo tiempo?

Para mencionar lo finito en el hombre basta con enumerar algunas de sus imperfecciones. Pero esta vía sólo nos proporciona datos acerca de que el hombre es un ser finito. Pero no sabemos ni en qué consiste la esencia de su finitud, ni menos aun de qué modo determina esta finitud al hombre como al ente que es en el fondo y en su totalidad.

Aun si lográramos sumar todas las imperfecciones humanas y «abstraer» lo que tienen en común, no se habría captado nada de la esencia de la finitud. En efecto, no se puede saber, de antemano, si las imperfecciones del hombre permiten ver inmediatamente su finitud o si no son sino más bien remotas consecuencias fácticas de la esencia de su finitud, que no pueden comprenderse por tanto sino a partir de ésta. Y aun si lo imposible fuera posible o sea, si se demostrara [:220] racionalmente que el hombre es un ser creado, la caracterización del hombre como *ens creatum* sólo probaría una vez más el hecho de su finitud, pero no aclararía la esencia de la misma ni determinaría que esta esencia constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre. De acuerdo con esto no es en absoluto comprensible por sí mismo el modo en que debe plantearse la pregunta por la finitud en el hombre —de la manifestación más cotidiana de su esencia.

La investigación hasta ahora sólo ha dado un resultado: la pregunta actual por la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de las propiedades humanas. Por el contrario, ella surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. Esta tarea misma la exige como pregunta fundamental. De acuerdo a esto, la problemática de la fundamentación de la metafísica en sí debe contener una advertencia acerca de la dirección en la que la pregunta por la finitud del hombre se debe mover.

Ahora bien, si la tarea de una fundamentación de la metafísica admite una repetición más originaria, entonces ésta última debe dar una luz más clara y precisa sobre la conexión esencial que existe entre el problema de la fundamentación y la pregunta, conducida por él, por la finitud del hombre.

La fundamentación kantiana de la metafísica se inició con la justificación de todo lo que está en la base de la metafísica propiamente dicha, en la base de la *metaphysica specialis,* es decir: con la justificación de la *metaphysica generalis.* Lo que en la Antigüedad, por última vez en Aristóteles, fue un[a] problema de la πρώτη φιλοσοφία , del filosofar propiamente, se consolidó en una disciplina bajo el nombre de «ontología». La pregunta por el ὂν ᾗ ὂν (por el ente como tal), se mantiene aquí en una conexión muy oscura con la pregunta por el ente en total (θεῖον).

El título «metafísica» designa un concepto del problema [:221] en el que no solamente las dos direcciones fundamentales de la pregunta por el ente, sino a la vez su posible unidad, se convierten en algo cuestionable. Prescindiendo por demás de la cuestión de si las dos direcciones mencionadas agotan o no la totalidad de la problemática de un conocimiento fundamental del ente.

Ahora bien, si la pregunta por la finitud en el hombre ha de determinarse a partir de una repetición más originaria de la fundamentación de la metafísica, entonces debe librarse a la pregunta kantiana misma de la orientación que tuvo en la disciplina consolidada y en la sistemática de la metafísica escolástica y llevarla al campo abierto de su propia problemática. Esto implica, a la vez, que no debe asumirse como definitivo el planteamiento aristotélico del problema.

Con el τί τὸ ὂν se plantea la pregunta por el ente; pero plantear[b] una pregunta no significa necesariamente que uno se apropie y elabore la problemática que en ella reside. Se conoce hasta qué punto se oculta el problema de la metafísica en la pregunta τί τὸ ὂν cuando nos damos cuenta del hecho de que por de pronto no se deja derivar de dicha pregunta, de cómo quede encerrado en ella —en tanto debe ser captada como problema —, el problema de la finitud en el hombre. Tampoco se logra una indicación acerca de cómo se debe preguntar por la finitud en el hombre por la simple enunciación y repetición de esta pregunta. La repetición del problema de la fundamentación de la *metaphysica generalis* no equivale a reiterar la pregunta: «¿qué es el ente como tal?» La repetición tiene que desarrollar como problema esta pregunta que llamamos en forma

resumida la pregunta por el ser. Este desarrollo debe demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre y las investigaciones ya señaladas pertenecen necesariamente a hacer frente a la pregunta por el ser. Hablando por principio: hay que sacar a luz la conexión esencial entre el ser [:222] como tal (no el ente) y la finitud en el hombre.

§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre

La pregunta fundamental de los antiguos φυσιολόγοι [12] por el ente en general (es decir por el λόγος de la φύσις se convirtió —y en esto consiste el desarrollo interno de la metafísica antigua desde sus inicios hasta Aristóteles—, partiendo de la indeterminación y plenitud de su universalidad inicial, en la determinación de las dos direcciones de las preguntas que constituyen, según Aristóteles, el filosofar propiamente.

Por más oscura que quede la conexión entre ambas, se puede poner de relieve, cuando menos desde un punto de vista, una relación jerárquica entre ellas. Si la pregunta por el ente en su totalidad y en sus regiones principales presupone ya una cierta comprensión de lo que es el ente como tal, debe colocarse la pregunta por el ὂν ᾗ ὂν antes de la que se refiere al ente en total. La pregunta por lo que es el ente en general como tal es la primera en el orden de la posible realización de un conocimiento fundamental acerca del ente en su totalidad. Pero, saber si esta preeminencia cabe también en el orden de la autofundamentación decisiva de la metafísica, es una cuestión que aquí solamente mencionaremos.

¿Pero no es acaso la pregunta general τί τὸ ὄν tan indeterminada que no pregunta nada en general y niega todo punto de apoyo acerca de dónde y cómo encontrarle en general una respuesta?

En la pregunta por lo que es el ente como tal, se pregunta por aquello que determina en general al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente y, a la pregunta [:223] que interroga por él, la pregunta por el ser. Ésta investiga aquello que determina al ente como tal. Dicho elemento determinante ha de reconocerse en el cómo de su determinar, cómo ha de interpretarse, es decir, ha de comprenderse, como tal o cual cosa. Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser, es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, se requiere comprender de antemano **al ser como tal** y no, primeramente al ente como tal. De este modo en la pregunta τί τὸ ὄν (¿qué es el ente?) se encuentra otra pregunta más originaria: **¿Qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta?**

Si ya la pregunta τί τὸ ὄν es casi incomprensible ¿cómo debe hacer surgir de ella una problemática concreta de una pregunta más originaria y sin embargo más «abstracta»?

Para probar que esta problemática existe, basta llamar la atención sobre algo que la filosofía ha tomado siempre, con demasiada ligereza, como comprensible por sí mismo. Determinamos e interrogamos al ente que se nos manifiesta en cada uno de los modos de conducirnos relativamente a él primero con respecto a su qué-es (τί ἐστιν). La filosofía llama a este qué-es *essentia (Wesen [esencia]*). Ésta hace posible al ente en lo que es. En consecuencia se usa para la coseidad *[Sachheit]* de una cosa *(realitas)* también el término *possibilitas* (posibilidad interna). A la pregunta acerca de qué es un ente, el aspecto *[Aussehen]* (εἶδος) de un ente ofrece una información. El qué-es del ente se denomina por eso ἰδέα .

Respecto de todo ente surge en seguida la pregunta, a menos de que esté ya respondida, la pregunta de si el ente de este qué-es determinado es o si, más bien, no es. Determinarnos, de acuerdo a esto, al ente también en relación a su «que-es» (ὅτι ἔστιν), lo que la filosofía suele concebir terminológicamente como *existentia* (realidad efectiva *[Wirklichkeit]*).

En todo ente «hay» así un «qué-es *[Was-sein]*» y un «que-es *[Daß-sein]*», *essentia* y *existentia,* posibilidad y realidad. ¿Significa aquí «ser» lo mismo en ambos casos? Y, si no es así, ¿por qué está escindido el ser en «qué-es» y «que-es»? ¿Hay esta diferencia, aceptada como algo por demás natural —entre *essentia* [:224] y *existentia—,* como hay gatos y perros, o se encuentra aquí un problema que debe ser planteado finalmente y que, al parecer, sólo se puede plantear **si se pregunta lo que sería el ser como tal?**

¿No es verdad que si falta la elaboración de esta pregunta, falta también todo horizonte para un intento de «definir» la esencialidad de la esencia y de «explicar» la realidad de lo real?

¿Y no se liga siempre la mencionada articulación del ser en el «ser-qué» y en el «ser-que» —articulación oscura en cuanto al fundamento de su posibilidad y al modo de su necesidad— con el significado del ser como «ser-verdad *[Wahr-sein]*» que aparece manifiestamente en el «es» de toda proposición —expresa o no— pero no sólo ahí?[13]

¿No se da demasiada importancia a lo que encierra la palabra problema: «ser»? ¿Es posible permanecer más tiempo en la indeterminación de la pregunta por el ser, o ha de arriesgarse un paso aún más originario hacia la elaboración de esta pregunta?

¿Cómo puede encontrarse respuesta a la pregunta: qué quiere decir ser, mientras quede oscuro por dónde puede esperarse la respuesta? ¿No es preciso preguntar antes hacia dónde dirigiremos la mirada para determinar, desde esta perspectiva, al ser como tal y obtener así un concepto del ser, a partir del cual lleguen a ser comprensibles tanto la posibilidad como la necesidad de la articulación esencial del ser? De modo que es preciso remontar la pregunta de la «filosofía primera» acerca de lo que es el ente como tal, por

encima de la pregunta por lo que es el ser como tal, hacia una pregunta aun más originaria: **¿desde dónde es posible comprender en general algo como ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?**

[:225] Ahora bien, si hay una conexión interna entre la fundamentación de la metafísica y la pregunta por la finitud en el hombre, entonces la elaboración más originaria de la pregunta por el ser ahora alcanzada anunciará en forma más elemental la relación esencial de ésta con el problema de la finitud.

Esta relación sigue siendo impenetrable por el momento, sobre todo porque no se está dispuesto en general a atribuir esta relación a la pregunta en cuestión. Puede ser que esta relación se halle en las preguntas kantianas mencionadas: ¿qué me está permitido esperar? etc. Pero, ¿cómo puede tener la pregunta por el ser —especialmente bajo la figura en que se ha desarrollado como pregunta por la posibilidad de comprensión del ser en general— una relación esencial con la finitud en el hombre? Es posible que la pregunta por el ser adquiera sentido dentro de la ontología abstracta de una metafísica orientada por Aristóteles y presentarse así con cierto derecho como un problema especial y erudito, más o menos artificial. Sin embargo, no es evidente la relación esencial con la finitud en el hombre.

Si hasta ahora se ha precisado la figura original del problema del ser orientándose por la pregunta aristotélica, esto no quiere decir, sin embargo, que el origen del problema se encuentre ahí. Al contrario, el filosofar propiamente sólo podrá dar con la pregunta del ser si esta pregunta pertenece a la esencia más íntima de la filosofía, la que a su vez sólo existe como una posibilidad[a] decisiva del *Dasein* humano.

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, entonces este «ser» no fue inventado ni reducido violentamente a un problema a fin de asumir una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta más bien por la posibilidad[b] de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, comprendemos constantemente y [:226] hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se transforma de acuerdo a esto en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser. Así comprendida, la elaboración de la pregunta por el ser permitirá decidir finalmente si el problema del ser implica o no una relación interna con la finitud en el hombre y de qué modo lo hace.

§ 41. La comprensión del ser y el *Dasein* en el hombre

Es esclarecedor que nosotros los hombres nos comportamos con relación al ente. Cuando se nos pide que representemos un ente, podemos aducir siempre un ente cualquiera: sea a uno que no soy yo y que no se me asemeja; sea a uno que soy yo mismo, o sea a uno que, si bien no soy yo mismo, es, sin embargo, en tanto sí-mismo, de mi misma condición. El ente nos es conocido —¿pero conocemos el ser? ¿No nos sobrecoge un vértigo cuando tratamos de determinarlo o siquiera de aprehenderlo propiamente? ¿No es el ser semejante a la nada? En efecto, fue nadie menos que Hegel quien dijo: «El ser puro y la nada pura son entonces la misma cosa.»[14]

La pregunta por el ser como tal nos conduce hasta el borde de la más completa oscuridad. Sin embargo, no debemos retroceder prematuramente, sino que hemos de acercarnos más a toda la peculiaridad de la comprensión del ser. Por más impenetrable que sea la oscuridad que rodea al «ser» y a su significado, siempre será cierto que en todo tiempo y en todo el campo de la revelabilidad del ente tenemos una cierta [:227] comprensión del ser para preocuparnos por el «qué-es *[Was-sein]*» y el «ser-así *[So-sein]*» del ente, experimentar o discutir el «que-es», decidir o errar acerca del «ser-verdad *[Wahr-sein]*». Cada vez que enunciamos una proposición, por ejemplo, «hoy es día de fiesta», comprendemos el «es» y, con ello, algo semejante al ser.

El grito «¡fuego!» implica: se ha iniciado un fuego, se necesita ayuda, ¡sálvese —ponga a salvo su propio ser— quien pueda!» Pero aun en el caso que no nos pronunciemos expresamente sobre el ente, comportándonos en silencio frente a él, comprendemos sus caracteres que se armonizan —aunque ocultamente— entre sí; los caracteres del «qué-es», del «que-es» y del «ser-verdad».

En cada estado de ánimo *[Stimmung],* cuando «nos sentimos de una manera o de otra», nuestro *Dasein* se nos revela. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Este comprender preconceptual del ser es, en toda su constancia y amplitud, a menudo completamente indeterminado. La forma específica del ser, por ejemplo, de las cosas materiales, de las plantas, animales, hombres, números, nos es conocida, pero lo así conocido es no-conocido como tal. Es más, este ser del ente, comprendido preconceptualmente en toda su extensión, constancia e indeterminación, se da como algo completamente incuestionable. El ser como tal está tan lejos de convertirse en pregunta que, por el contrario, parece como si «no hubiera» nada de esa índole.

Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligro ni estorbos en el terreno de la «comprensibilidad por sí misma» más pura. Pero, **si no aconteciera**[a] **esta comprensión del ser,** el hombre, por muchas facultades milagrosas que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre se le ha revelado el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia *[Existenz]*. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser.

[:228] El hombre, comportándose con relación al ente que no es él mismo, encuentra al ente como lo que le sostiene, del cual él es dependiente y cuyo dueño, a pesar de toda su cultura y técnica, él nunca podrá ser en el fondo. Dependiente del ente que no es él, él no es dueño, en el fondo, del ente que él mismo es en cada caso.

La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente que sólo ahora se revela el ente en sí mismo, es decir, **como ente**, según su diferente extensión y según los diferentes grados de claridad y de certeza. Este privilegio de no ser simplemente un ente que está-ahí-delante entre los otros entes que no se revelan entre sí, sino de hallarse en medio de los entes, **entregado a ellos como tal, y de ser responsable de sí mismo como ente,** este **privilegio** de existir oculta en sí mismo la necesidad de la comprensión del ser.

El hombre no podría ser el ente arrojado *[das geworfene Seiende]* que es como un sí-mismo, si no **pudiera dejar-ser** en general al ente como tal. Pero, para poder dejar-ser al ente lo que es y como es, el ente existente tiene que haber proyectado ya lo que le sale al encuentro como ente que es. Existencia significa ser dependiente del ente como tal en la entrega al ente del que es dependiente como tal.

La existencia como forma de ser es en sí finitud[b] y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y ausencia de cuestionabilidad, domina a la existencia del hombre, se revela como el más íntimo fundamento de su finitud[c]. La comprensión del ser [:229] no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su «universalidad» es la originariedad del fundamento más íntimo de la finitud del *Dasein*. Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo finito, puede posibilitar también las llamadas capacidades «creadoras» del ser humano finito. Y sólo porque acontece en el fondo de la finitud, le son propias la extensión y constancia mencionadas, pero también su carácter oculto.

Basándose en la comprensión del ser, el hombre es el «ahí *[Da]*» con cuyo ser acontece la irrupción inicial en el ente, de manera que éste como tal pueda anunciarse a un «sí-mismo». **Más originaria que el hombre**[d] **es la finitud del *Dasein* en él.**

La elaboración de la pregunta fundamental de la *metaphysica generalis,* del ΤΊ ΤΌ ὍΝ , fué llevada de regreso a la idea más originaria respecto de la esencia interna de la comprensión del ser, siendo ésta la que sostiene, mueve y dirige todo preguntar explícito acerca del concepto del ser. Hemos intentado una exposición más originaria del problema fundamental de la metafísica con la intención de hacer ver la conexión entre el problema de la fundamentación y la pregunta de la finitud en el hombre. Ahora se muestra que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en

el hombre, ya que esta comprensión **es** la esencia más íntima de la finitud. Con ello hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica. Si esta fundamentación se apoya en la pregunta acerca de lo que sería el hombre, ahora se ha dejado de lado la posibilidad de interrogar esta pregunta, es decir, la pregunta por el hombre ha ganado en determinación.

Si el hombre sólo es hombre **sobre el fundamento del *Dasein* en él,** entonces la pregunta por lo que [:230] es más originario que el hombre no puede ser por principio una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el *Dasein* en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento más íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente. Esta pregunta por el *Dasein* interroga por la esencia del ente[e] así determinado. En tanto que su esencia esté en la existencia, la pregunta por la esencia del *Dasein* es la pregunta existencial *[existenzial]*. Pero toda pregunta por el ser de un ente, y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución del ser pertenece la finitud como comprensión del ser, es metafísica.

De acuerdo a esto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del *Dasein*. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?

Kant, en cuyo filosofar se encontraba el problema de la posibilidad de la metafísica más vivo que en ningún otro filósofo anterior o posterior, habría entendido mal su más íntimo deseo, si no se hubiera fijado en esta conexión. Lo manifestó con la claridad y serenidad que le proporcionó el haber terminado la *Crítica de la razón pura.* En 1781 él escribe a propósito de esta obra a su amigo y discípulo Marcus Herz: «Esta clase de investigación será siempre difícil, pues contiene la metafísica de la metafísica…»[15]

Estas palabras invalidan todo intento de considerar, aun parcialmente, la *Crítica de la razón pura* como una «teoría del conocimiento»; pero, por otra parte, obligan a toda repetición de la fundamentación de la metafísica a aclarar esta «metafísica de la metafísica» a tal grado [:231] que se la pueda colocar sobre un terreno concreto que ofrezca una vía al acontecer de la fundamentación.

C) LA METAFÍSICA DEL DASEIN COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Ninguna antropología que entienda su propia problemática y sus supuestos puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la metafísica, y menos aún de realizarla. La pregunta acerca de lo que es el hombre, pregunta indispensable para la fundamentación de la metafísica, se asume por la metafísica del *Dasein*.

La expresión es ambigua en un sentido positivo. La metafísica del *Dasein* no es solamente la metafísica que trata del *Dasein*, sino que es la metafísica que acontece necesariamente como ***Dasein***. Esto implica que no puede convertirse nunca en una metafísica «sobre» el *Dasein* en la forma en que la zoología trata de los animales. La metafísica del *Dasein* no es, de ninguna manera, un «organon» ya hecho y fijo. Al transformarse su idea, tiene que reconstruirse de nuevo en la elaboración de la posibilidad de la metafísica.

Su destino queda unido al oculto acontecer de la metafísica en el *Dasein* mismo sólo en virtud al cual el hombre puede contar u olvidar los días y las horas, los años y los siglos de sus esfuerzos.

La tentativa de Kant ha demostrado suficientemente cuáles son las exigencias internas de una metafísica del *Dasein* y cuál es la dificultad de su determinación. El resultado más propio de esta tentativa, interpretado correctamente, estriba precisamente en el descubrimiento de la conexión interna que une la pregunta por la posibilidad de la síntesis ontológica al descubrimiento de la finitud en el hombre, es decir, en la exigencia de una reflexión acerca de cómo ha de realizarse concretamente una metafísica del *Dasein*.

[:232] § 42. La idea de una ontología fundamental

La fundamentación de la metafísica debe ser conducida, en el planteamiento de su tarea, en su punto de partida, en el curso y fin de su realización, únicamente y con una precisión cada vez mayor, por la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica. Esta pregunta fundamental es el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser, problema del cual ha de brotar toda pregunta expresa por el ser. La metafísica del *Dasein*, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución del ser del *Dasein*, en tal forma que ésta sea visible como lo que hace internamente posible la comprensión del ser.

La revelación de la constitución del ser del *Dasein* es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del *Dasein* como su fundamento. El contenido de este título incluye como lo decisivo el problema de la finitud en el hombre con la intención de posibilitar la comprensión del ser.

La ontología fundamental no es, pues, más que la primera etapa de la metafísica del *Dasein*. No podemos detenernos ahora en lo que pertenece a ésta en su totalidad, ni en la manera en que ella se arraiga históricamente en el *Dasein* fáctico. Por el momento no tenemos otra tarea que la de dilucidar la idea de una ontología fundamental, idea que guía la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura*. Sólo daremos los rasgos principales de la característica de la ontología fundamental para señalar de nuevo los pasos principales de un ensayo anterior de la realización de esta idea.[16]

La constitución del ser de todo ente, y especialmente la del *Dasein*, sólo es accesible en la comprensión en la medida en que ésta tenga el carácter del proyecto *[Entwurf]*. Pero como la [:233] comprensión —esto lo muestra precisamente la ontología fundamental— no es únicamente un modo del conocer, sino primariamente un momento fundamental del existir en general, la realización explícita del proyectar, sobre todo en el comprender ontológico, tiene que ser necesariamente construcción.

Pero, el término construcción no significa aquí: idear algo libremente. Se trata, por el contrario, de un proyectar en el cual se deben determinar y asegurar previamente tanto la dirección como el salto de la proyección. El *Dasein* debe ser construido en su finitud, y precisamente a partir de lo que hace internamente posible la comprensión del ser. Toda construcción ontológico-fundamental constituye su verdad en aquello que su proyección deja ver, es decir, en la manera en que lleva a revelarse al *Dasein* y deja ser-ahí *[da-sein]* su metafísica interna.

La construcción ontológica-fundamental se caracteriza especialmente por su tarea de descubrir la posibilidad interna de aquello que, siendo lo más conocido, domina todo el *Dasein* y es, sin embargo, indeterminado e incluso demasiado comprensible por sí mismo. Esta construcción puede ser comprendida como un ataque del *Dasein* que, surgiendo en el mismo *Dasein*, trata de aprehender en él el *factum* originario *[Urfaktum]* metafísico; este *factum* consiste en que, a pesar de conocer lo más finito en su finitud, esto no es, sin embargo, comprendido.

La finitud del *Dasein* —la comprensión del ser— **yace, en el olvido.**

Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce necesaria y constantemente. Toda construcción ontológica fundamental, que tiende a la revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser, debe arrebatar, en el proyectar, al olvido lo tomado en la proyección.

Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del *Dasein* es un «recuerdo *[Wiedererinnerung]*».

El recuerdo auténtico debe interiorizar *[verinnerlichen]* siempre lo recordado, [:234] es decir, hacerlo salir de nuevo, cada vez más, en su posibilidad más íntima. Esto significa, respecto a la realización de una ontología fundamental, que su esfuerzo principal consiste en dejarse conducir en forma irreductiblemente eficaz, única y constantemente, por la pregunta por el ser, para que la analítica existencial *[existenzial]* del *Dasein* que le fue adjudicada se mantenga en su camino recto.

§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental[17]

El *Dasein* en el hombre determina a éste como aquel ente que, siendo en medio de entes, se comporta con relación a ellos como tal, y como este comportamiento con relación al ente lo determina en su propio ser en un sentido esencialmente diferente de todos los otros entes que se revelan en el *Dasein*.

Una analítica del *Dasein* debe tender, desde el inicio, a hacer visible el *Dasein* en el hombre precisamente en el interior de aquella forma de ser del hombre que, de acuerdo con su esencia, se esfuerza por mantener en el olvido al *Dasein* y a la comprensión del ser del mismo, es decir, a la finitud originaria. Llamamos cotidianeidad *[Alltäglichkeit]* a esta forma de ser decisiva del *Dasein* —decisiva solamente desde el punto de vista ontológico-fundamental. La analítica de la cotidianeidad tiene a la vez el propósito metódico de evitar que la interpretación del *Dasein* en el hombre invada el terreno de una descripción antropológico-psicológica de las «vivencias» y «facultades» del hombre. Esto no significa que se declare «falso» el conocimiento antropológico-sicológico. Se trata de demostrar que éste, a pesar de su exactitud, no basta cuando se trata, desde el principio y constantemente, de tener a la vista el problema de la existencia [:235] del *Dasein* —es decir, el problema de su finitud—, lo que es exigido por la problemática que guía la pregunta por el ser.

La analítica existencial *[existenzial]* de la cotidianeidad no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo trato con el ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del *Dasein*, el ser-en-el- mundo *[in-der-Welt-sein]*. Por medio de esta trascendencia **acontece**, aunque de manera oculta y a menudo indeterminada, el **proyecto** del ser del ente en general de modo en que éste se revela por lo pronto y frecuentemente de modo inarticulado aunque comprensible en su totalidad. En esto queda oculta **la diferencia** entre ser y ente **como tal.** El hombre mismo aparece como un ente entre el resto de los entes.

El ser-en-el-mundo no es apenas la relación entre sujeto y objeto, sino lo que antes posibilita una tal relación, en tanto que la trascendencia realiza el proyecto del ser del ente. Este proyectar (comprensión) se aclara en la analítica existencial dentro del ámbito que su punto de partida le abre. No se trata tanto de perseguir la comprensión hasta la más íntima constitución de la trascendencia, como, más bien, de dilucidar su unidad esencial con la disposición afectiva *[Befindlichkeit]* y con el estar-arrojado *[Geworfenheit]* del *Dasein*.

Todo proyecto —y por consiguiente toda acción «creadora» del hombre— está **arrojado** *[geworfen],* es decir, determinado por el hecho de que el *Dasein* se encuentra en una dependencia, que no puede someter bajo su poder, de lo que ya es ente en su totalidad. El estar-arrojado no está limitado al acontecer oculto del advenir-al-*Dasein [Zum-Dasein-kommen],* sino que domina por completo al *Dasein* como tal. Esto se expresa en el acontecer que se ha descrito como caída *[Verfallen]*. Ésta no se refiere a los acontecimientos negativos de la vida humana, menospreciados por la crítica de la cultura, [:236] sino a un carácter de la más íntima finitud trascendental del *Dasein* que está unido al proyecto arrojado.

El curso de la ontología existencial, que empieza por el análisis de la cotidianeidad, apunta —y sólo a ello— a la elaboración de la unidad de la estructura originaria y trascendental de la finitud del *Dasein* en el hombre. En la trascendencia el *Dasein* se manifiesta a sí mismo como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental *[transzendentale Bedürftigkeit]* «se cuida *[gesorgt]*» fundamentalmente de que el *Dasein* pueda ser. Esta necesidad es la más íntima finitud que sostiene al *Dasein*.

A la unidad de la estructura trascendental de la íntima necesidad del *Dasein* en el hombre se ha dado el nombre de «cuidado *[Sorge]*». El término importa poco, pero sí tiene mucha importancia el que se comprenda lo que la analítica del *Dasein* trata de expresar con él. Ahora bien, si se toma la expresión «cuidado» —en contra y a pesar de la advertencia explícitamente dada de que no se trata de una característica óntica del hombre— en el sentido de una apreciación ideológica o ética de la «vida humana», en vez de tomarla como designación de la **unidad estructural** de la trascendencia finita del *Dasein*, entonces todo se convertirá en una confusión. En este caso no se aclarará nada de la problemática que dirige exclusivamente la analítica del *Dasein*.

Ciertamente hay que considerar que la elaboración de la más íntima esencia de la finitud, que se requiere con la intención de la fundamentación de la metafísica, debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta. De todo esto sólo se infiere que no puede lograrse una nueva reflexión sobre la finitud mediante un continuo intercambio y compensación mediadora de puntos de vista, para adquirir finalmente el conocimiento absoluto y «verdadero en sí» de la finitud, colocado en forma

oculta. Nos queda más bien solamente la elaboración de la problemática de la [:237] finitud como tal que se revela en su esencia más propia cuando se la hace accesible al tomar como firme punto de partida la pregunta fundamental de la metafísica originariamente concebida la cual, sin duda, no puede pretender **nunca** ser la **única** posible.

Esto hace claro que la metafísica del *Dasein*, como fundamentación de la metafísica, posee su propia verdad, cuya esencia, hasta el momento, está todavía demasiado oculta. En la dimensión del problema de la metafísica del *Dasein* no se presenta una actitud vinculada a una visión del mundo, es decir, óntica y siempre popular, y mucho menos una actitud teológica como tal, sea que se concuerde con ella o que se rechace; en efecto, «la crítica de la razón…», dice Kant, «nunca puede llegar a ser popular, pero tampoco necesita serlo».[18]

Una crítica de la interpretación trascendental del «cuidado» como unidad trascendental de la finitud —¿y quién negará la posibilidad o la necesidad de ello?— debe mostrar ante todo que la trascendencia del *Dasein*, y con ella la comprensión del ser, no es la más íntima finitud en el hombre; a continuación debe mostrar que la fundamentación de la metafísica en general no tiene esa íntima relación con la finitud del *Dasein*; y, finalmente, debe mostrar que la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica no está incluida en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser.

La analítica ontológico-fundamental del *Dasein* tiene el propósito de exponer, inmediatamente antes de la interpretación unitaria de la trascendencia como «cuidado», la «angustia» como una «disposición afectiva fundamental decisiva *[entscheidende Grundbefindlichkeit]*», a fin de dar una indicación concreta de que la analítica existencial está conducida constantemente por la pregunta que la ha hecho surgir, es decir, la pregunta por la posibilidad de la comprensión del ser. Se considera la angustia como disposición afectiva fundamental decisiva no con la intención de [:238] una promulgación con el carácter de una visión del mundo a favor de algún ideal concreto de existencia; la angustia tiene más bien su carácter decisivo **solamente desde la perspectiva del problema del ser como tal.**

La angustia es aquella disposición afectiva fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es en general comprensible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia— si el *Dasein*, en el fondo de su esencia, se mantiene dentro de la nada. Este mantener-se-dentro-de-la-nada no es un intento casual y arbitrario de «pensar» la nada, sino un acontecer que subyace a todo encontrar-se en medio del ente y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del *Dasein*.

La «angustia», comprendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita al «cuidado» *[«Sorge»]* la inocencia de una estructura categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existencial fundamental *[Grundexistenzial]* y determina así la finitud en el *Dasein* no como una cualidad que está-ahí-delante, sino como aquel continuo estremecimiento, si bien la mayoría de las veces oculto, de todo lo existente.

La elaboración del «cuidado» como la constitución fundamental y trascendental del *Dasein* no es, sin embargo, más que la primera etapa de la ontología fundamental. Para el curso ulterior hasta la meta es necesario que la conducción determinante por parte de la pregunta por el ser tenga consecuencias en forma crecientemente implacable.

§ 44. La meta de la ontología fundamental

El paso ulterior, decisivo, de la analítica existencial es la aclaración concreta del cuidado como temporalidad *[Zeitlichkeit]*. Como la problemática de la fundamentación de la metafísica tiene una relación interna con la finitud en el hombre, podría parecer que la elaboración de la «temporalidad» estaría al servicio de una determinación concreta de la finitud del [:239] hombre como ser «temporal». Lo «temporal» se considera comúnmente como lo finito.

Pero del solo hecho de que se considere como «temporal», en el sentido de la determinación vulgar del tiempo —determinación del tiempo justificada dentro de sus límites—, a todo ente finito y no únicamente al hombre, es algo que ha de conducir a que la interpretación del *Dasein* como temporalidad no pueda moverse dentro del campo de la experiencia vulgar de lo temporal.

Pero no se la ha puesto en juego porque la filosofía actual (Bergson, Dilthey, Simmel), con mayor precisión que la anterior, trate de aprehender «más vivamente» la vivacidad de «la vida», al determinar su carácter temporal.

Más bien: si la interpretación del *Dasein* como temporalidad es la meta de la ontología fundamental, entonces ella tiene que estar motivada únicamente por el problema del ser como tal. Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la **pregunta** por el tiempo, es decir del **único** sentido que guía esta pregunta en *Ser y tiempo*.

La fundamentación ontológico-fundamental de la metafísica en *Ser y tiempo* debe comprenderse como una repetición. La cita del *Sofista* de Platón que inicia el estudio no sirve sólo para decoración, sino que indica que la gigantomaquia acerca del ser del ente había empezado ya en la metafísica antigua. En esta lucha, por más general y ambiguamente que se hubiese planteado entonces la pregunta por el ser, ya había de

hacerse visible cómo debe comprenderse al **ser como tal.** Sin embargo, como esta gigantomaquia no hace más que conquistar en una lucha a la pregunta como tal que interroga por el ser, aunque sin desarrollarla en la manera indicada como problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser, no pueden salir expresamente a la luz ni la interpretación del ser como tal, ni menos aún el horizonte necesario para esta interpretación. Es por ello más apremiante, en la repetición del problema, oír la manera y modo [:240] en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa por así decirlo espontáneamente acerca del mismo.

La investigación presente no puede ofrecer evidentemente una exposición temática —y, menos aún, una interpretación— de los movimientos fundamentales de esta gigantomaquia. Bastará con indicar lo más palpable.

¿Qué significa que la metafísica antigua determine al ὄντως ὂν —al ente que es ente del modo en que el ente puede ser solamente ente— como ἀεὶ ὄν? Manifiestamente el ser del ente se comprende aquí como permanencia y constancia. ¿Qué proyecto reside esta comprensión del ser? El proyecto en relación al tiempo; pues aun la «eternidad», tomada, por ejemplo, como «*nunc stans»,* se comprende totalmente como «ahora» «constante» sólo desde el tiempo.

¿Qué significa que el ente propiamente dicho sea comprendido como οὐσία παρουσία , lo que significa, en el fondo, como lo «presente *[Anwesen]*», la posesión inmediata y constantemente presente, el «haber»?

Este proyecto delata: ser significa **permanencia en presencia** *[Beständigkeit in Anwesenheit]*.

¿No se acumulan así las determinaciones del tiempo, y por cierto en la comprensión espontánea del ser? ¿No se mantiene acaso la comprensión inmediata del ser enteramente dentro de un **proyecto,** tan originario como comprensible por sí mismo, **del ser con relación al tiempo?**

¿Acaso no se mueve de antemano toda la lucha por el ser dentro del horizonte del tiempo?

¿Puede sorprendernos entonces que la interpretación ontológica del qué-es del ente se exprese en el τὸ τί ἦν εἶναι ? ¿No reside en este «lo que siempre ha sido» el momento de presencia permanente, y además incluso en el carácter de lo previo?

¿Podemos darnos por satisfechos con haber explicado el «*a priori»* que, en la tradición de la ontología, se considera como carácter de las determinaciones del ser, al afirmar simplemente que este «antes» no tiene [:241] nada que ver «naturalmente» con «el tiempo»? Cierto, no tiene nada que ver con el tiempo de la comprensión vulgar del mismo. Pero, ¿se ha definido así positivamente este «antes» y se ha descartado así este pesado carácter del tiempo? ¿No reaparece como problema agudizado?

¿No sería, pues, una costumbre, más o menos feliz, formada en alguna parte y en algún momento, la que nos hace «por sí mismo» determinar al ente, mientras lo dividimos, es decir, mientras lo diferenciamos con relación a su ser, como ente temporal, intemporal y supratemporal?

¿Cuál es el **fundamento** de esta comprensión espontánea y evidente del ser desde el tiempo? ¿Se ha intentado siquiera **preguntar** en el sentido de un problema **elaborado** por qué es esto así y por qué tiene que acontecer así?

La esencia del tiempo, tal como fue expuesta de manera decisiva para la historia posterior de la metafísica por Aristóteles, no ofrece **ninguna** respuesta a esta cuestión. Por el contrario, es posible mostrar que este análisis del tiempo ha estado guiado por una comprensión del ser que —oculta a sí misma en su propio hacer— comprende al ser como una presencia permanente y determina, por consiguiente, al «ser» del tiempo desde el «ahora», es decir, a partir de aquel carácter del tiempo que está constantemente presente en él, es decir: lo que **es** propiamente, en el antiguo sentido de la palabra.

Ahora bien, aun para Aristóteles el tiempo es algo que acontece en el «alma», en el «ánimo». Pero ni la definición de la esencia del alma, del ánimo o del espíritu del hombre ha sido dirigida en un sentido primario y decisivo a partir de la problemática de la fundamentación de la metafísica, ni el tiempo ha sido interpretado en atención previa a esta problemática, ni menos aún puede decirse que la interpretación de la estructura fundamental trascendental del *Dasein* como temporalidad haya sido comprendida y desarrollada en el sentido de un problema.

Del «recuerdo» filosofante del proyecto oculto del ser con relación al tiempo como el acontecer más íntimo en la comprensión del ser de la metafísica antigua [:242] y de la posterior, surge una tarea para una repetición de la pregunta fundamental de la metafísica: realizar el retorno hacia la finitud del hombre —retorno exigido por esta problemática—de manera que se manifieste en el *Da-sein* como tal la temporalidad como estructura originaria trascendental.

En el camino hacia esta meta de la ontología fundamental, es decir, al mismo tiempo al servicio de la elaboración de la finitud en el hombre, se hace necesaria la interpretación existencial de la conciencia, de la culpa y de la muerte.

La interpretación trascendental de la historicidad sobre el fundamento de la temporalidad debe dar simultáneamente un concepto previo de la forma de ser de aquel acontecer que acontece en la repetición de la pregunta por el ser. La metafísica no es lo que el hombre sólo crea en sistemas y doctrinas, sino la comprensión del ser, su proyecto y su abandono, **acontece** en el *Dasein* como tal. La «metafísica» es el acontecer fundamental en la irrupción en el ente que acontece con la existencia fáctica de algo así como el hombre en general.

La metafísica del *Dasein* que se ha de formar en la ontología fundamental no pretende ser una nueva disciplina en el marco de las que ya existen, sino que en ella se manifiesta la voluntad de despertar la visión de que el filosofar acontece como trascendencia expresa del *Dasein*.

Si la problemática de la metafísica del *Dasein* se ha denominado como la de *Ser y tiempo*, entonces puede ser ahora claro, a partir de la aclaración de la idea de una ontología fundamental, que en este título la «y» oculta en sí el problema central. Ni el «ser» ni el «tiempo» tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí tiene que fundamentar una interpretación más originaria su derecho y su límite.

[:243] § 45. La idea de la ontología fundamental y la *Crítica de la razón pura*

La fundamentación kantiana de la metafísica, como preguntar por primera vez decidido por la posibilidad interna de la revelabilidad del ser del ente, tenía que toparse con el tiempo como determinación fundamental de la trascendencia finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el *Dasein* proyecta, por así decirlo por sí misma[a], al ser hacia el tiempo. Su fundamentación de la metafísica tenía que ser empujada de regreso —por encima del concepto vulgar del tiempo— hacia una comprensión trascendental del tiempo como autoafección pura que es una en su esencia con la apercepción pura y en esta unidad hace posible la totalidad de una razón sensible pura.

No es porque el tiempo funcione como «forma de la intuición» y se interprete como tal al principio de la *Crítica de la razón pura,* sino por el hecho de que la comprensión del ser tenga que[b] proyectarse, desde el fundamento de la finitud del *Dasein* en el hombre, hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere en unión esencial con la imaginación trascendental la función metafísica central en la *Crítica de la razón pura.*

Ésta misma cimbra así la dominación de la razón y del entendimiento. La «lógica» fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea deviene problemática.

Si la esencia de la trascendencia se basa en la imaginación pura, es decir, en la temporalidad en un modo más originario, la idea de la «lógica trascendental» es precisamente un absurdo, sobre todo si, en contra de la intención originaria de Kant, se la toma como disciplina autónoma y absoluta. [:244] Kant debe haber sospechado algo de este derrumbe del predominio de la lógica en la metafísica, ya que pudo decir, hablando de los caracteres fundamentales del ser, es decir, de la «posibilidad» (qué-es *[Was-sein]*) y de la «realidad efectiva *[Wirklichkeit]*» (que Kant llama *Dasein*): «Nadie ha podido todavía definir la posibilidad, la existencia y la necesidad, de otra manera que por una

tautología manifiesta, cuando se ha pretendido extraer la definición de ellas solamente del entendimiento puro.»[19]

Y, no obstante, ¿no fue Kant quien en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* restituyó su predominio al entendimiento? ¿Acaso no se debe a éste que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en la «lógica»?

¿Qué significa la lucha incipiente dentro del idealismo alemán contra «la cosa en sí» sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber: que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud?

¿A dónde fueron a parar los esfuerzos de Kant, si Hegel define la metafísica como lógica en estas palabras:[20] «La lógica debe ser concebida, por consiguiente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad sin velo, tal cual es en sí y para sí. Se puede decir, por lo tanto, que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.»?

¿Habrá pruebas más penetrantes para demostrar que poco comprensible por sí misma es la metafísica que pertenece a la naturaleza del hombre y, con ella, la «naturaleza del hombre» misma?

¿Acaso queremos comprender la presente interpretación ontológico-fundamental de la *Crítica de la razón pura* de tal modo que nos consideremos mucho más inteligentes que nuestros grandes [:245] predecesores? ¿O bien, no hay al fin en nuestro propio esfuerzo —si nos es lícito hacer comparaciones—un secreto evadirse ante algo que —y esto no de modo casual— no vemos más?

Tal vez se haya precisado la problemática de una fundamentación de la metafísica mediante una interpretación de la *Crítica de la razón pura* orientada por la ontología fundamental, aunque se haya detenido ante lo decisivo. De esta suerte, no nos queda más que una cosa: dejar abierta, por medio de preguntas, la investigación.

¿No sigue a la *analítica trascendental,* tomada en el sentido mas amplio, a cuya interpretación se había restringido nuestra investigación, una «*dialéctica trascendental*»? Aun cuando no fuera más que la aplicación crítica de la visión obtenida acerca de la esencia de la *metaphysica generalis* respecto del rechazo de la *metaphysica specialis* tradicional, ¿no reside, no obstante, en esta caracterización en apariencia negativa de la dialéctica trascendental también una problemática positiva?

Y ¿no podría darse el caso de que esta última se concentrara en aquella misma pregunta que, si bien oculta y sin elaboración, guiaba toda la problemática anterior de la metafísica, a saber: el problema de la finitud del *Dasein*?

Kant dice que la «apariencia trascendental», a la que debe su posibilidad la metafísica trascendental, es necesaria. ¿No será preciso que esta no-verdad trascendental se

fundamente positivamente con respecto a su unidad originaria con la verdad trascendental a partir de la más íntima esencia de la finitud del *Dasein*? ¿Acaso no pertenece a esta esencia de la finitud la no-esencia de aquella apariencia?

Pero, ¿no es necesario ahora liberar el problema de la «apariencia trascendental» de aquella arquitectónica en la que Kant —de acuerdo con su orientación por la lógica tradicional— lo introdujo a la fuerza, siendo tal liberación tanto más necesaria cuanto que la lógica en general se ha cimbrado por la fundamentación kantiana, no pudiendo servir ya como fundamento posible e hilo conductor de la problemática de la metafísica?

[:246] ¿Cuál es la esencia trascendental de la verdad en general? ¿Cómo forman esta esencia de la verdad y la no-esencia de la no-verdad originariamente una unidad, en el fondo de la finitud del *Dasein*, con la necesidad fundamental del hombre, como un ente arrojado entre los entes, de tener que comprender al ser?

¿Tiene un sentido y hay un derecho a concebir al hombre, a partir del fundamento de su más íntima finitud —que le hace necesitar de la «ontología», es decir, de la comprensión del ser—, como «creador» y con ello como «infinito», aun sabiendo que la idea de una esencia infinita no aparta de sí nada tan radicalmente como una ontologia?

¿Es posible desarrollar la finitud en el *Dasein*, siquiera como un problema, sin una infinitud «presupuesta»? ¿De qué índole es este «presu-poner»? ¿Qué significa la infinitud así «puesta»?

¿Logrará la pregunta por el ser salir fuera de esta problemática con toda su fuerza elemental y su amplitud? ¿O somos acaso víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante —«amistad» (φιλία) que es la única en la que la orientación hacia el ente como tal se realiza y desde la cual surge la pregunta por el concepto del ser (σοφία) —la pregunta fundamental de la filosofía?

¿O necesitamos también para esto del recuerdo?

Demos, pues, la palabra a Aristóteles:

> Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν ... *(Metafísica* Z 1, 1028 b 2 y ss.)*

[:247] ANEXO [:248]

[:249] I. Apuntes sobre el libro de Kant

1. Sobre el libro de Kant

Tomado como (1) interpretación unilateral de Kant, (2) como predecesor de «*Ser y tiempo*» —ambos *pensados de modo confuso*.

Descubrir a «Kant en sí» es algo que resta a la filología de Kant. Aun cuando se muestre que ella incuso ha aprendido algo de la violenta interpretación heideggeriana.

Pero la pregunta es: el *problema de la metafísica* y ello significa —*la pregunta del ser*.

Por supuesto sentido limitado incluso como «introducción "*histórica [geschichtlich]*"» a «*Ser y tiempo*» —no «histórico *[historisch]*» sino —«confrontación *[Auseinandersetzung]*».

2. *Libro de Kant*

un intento por reflexionar lo no-dicho, en lugar de fijar por escrito a Kant a partir de lo que él ha dicho. Lo que se ha dicho es lo insuficiente; lo no-dicho está lleno de riqueza.

3.

Mostrar la distinción entre juicios *analíticos* y *sintéticos* y estos modos del juicio cada uno por sí mismo como caracteres de la finitud.

Pensar finito es una tautología como lo es el círculo redondo.

Qué significa: el pensar es *finito*?

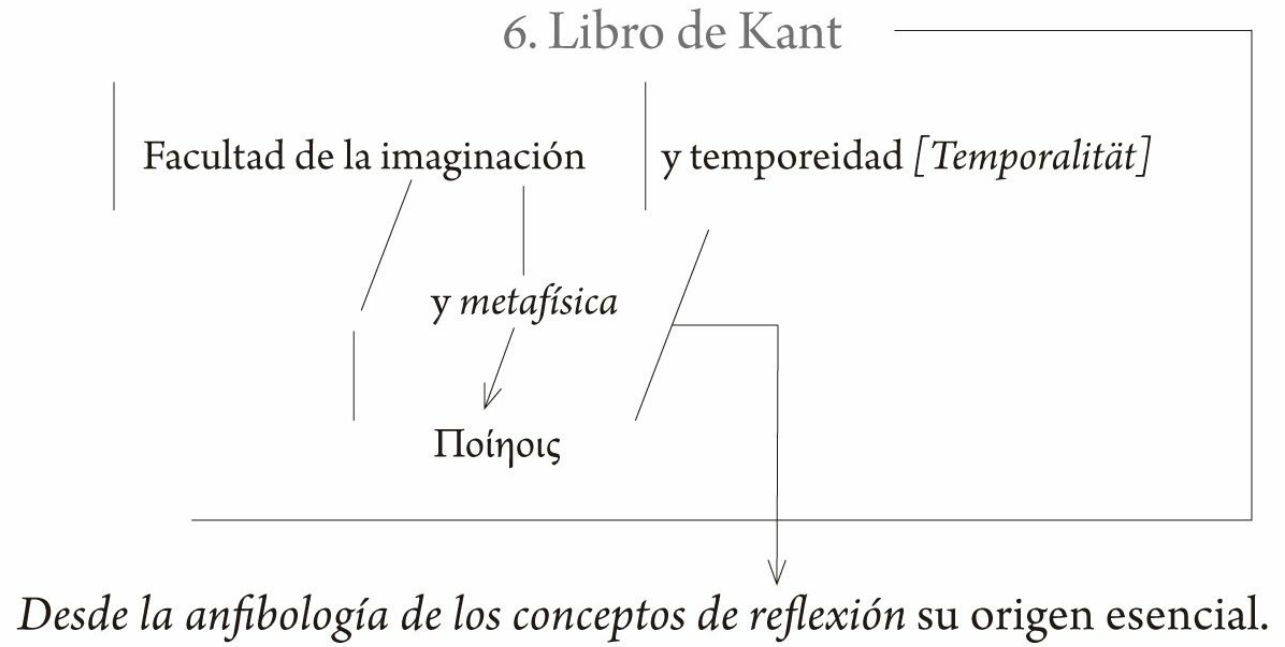
[:250] 4. *Crítica de la facultad de juzgar*

Considerada sólo tanto como para ver que ella no contradice.

Pero ahora la confirmación suprema de la interpretación; ¡¡*cf.* § 59, p. 258!!, también 238; lo inteligible! hacia donde el gusto (Reflexión - Facultad de la imaginación) mira (¡¡hacia dentro de sí mismo!!).

5.

Cf. Bosquejo de Kant de una «ciencia de la *ontología* como pensar inmanente». Carta a Sig. Beck. 20.I.92 (WW (Cassirer) X, p. 115 *supra*).



[:251] 7.

La cuarta sección traducida al francés en *Qu'est-ce que la métaphysique* por H. Corbin, 1938.

Efecto decisivo *sobre Sartre*; desde ahí se *comprende por vez primera* «*Ser y tiempo*».

Cf. mi prólogo francés a esta traducción.

8. Conceptos de reflexión

Cf. B316 y ss. Confrontación con Leibniz —¡dogamtismo lógico!

Cf. Concepto en general, concepto empírico, concepto puro del entendimiento (categoría) concepto puro de razón (idea).

«bajo cuales condiciones subjetivas …podemos llegar a conceptos»? B316.

Si preguntamos de este modo, estamos en la *reflexio* (re-flexión), no en la aprehensión *[Erfassen]* (Exposición *[Darlegung]*) «de modo directo» de los *objetos*, para obtener conceptos a partir de ellos (presuposición es la diferencia fundamental entre sensibilidad y entendimiento *cf.* B327).

Reflexionando atendemos a la relación de las representaciones dadas, es decir, aquí conceptos, «con nuestras distintas fuentes de conocimiento» *(cf. ¡Modalidad!)* (Sensibilidad y entendimiento B 316 [¿Facultad de la imaginación?, ¿razón?]).

Solamente mediante esta mirada retrospectiva reflexiva hacia las facultades del conocimiento «puede ser correctamente determinada la relación de las representaciones entre sí» (Relación de los conceptos, es decir, el juicio y su verdad (B 317)), es decir, hacer solamente de ese modo, en *cuál facultad* ellas se copertenecen! A la cual ellas deben su unidad específica (qué clase de síntesis).

La *reflexio* —por tanto: pregunta por la unidad de lo vario de las representaciones dadas (conceptos), más exactamente: *por el* [:252] *fórum ante* el que ellas son «*comparadas*», «enlazadas» —*¡discursus!* ¡y esto es al mismo tiempo de acuerdo con la instancia *a priori* que da la unidad!

¿A qué facultad de conocimiento pertenece un concepto dado?

La comparación de las representaciones en general se coloca en una facultad de conocimiento. Puedo «juntar» esta comparación solamente con la facultad de conocimiento y decidir, distinguir, si se pretende que las representaciones se consideren en la comparación como pertenecientes al entendimiento puro o a la sensibilidad —«*reflexión [Überlegung] trascendental*»— *cómo se entiende en la comparación lo comparado en general —si de modo óntico— o de forma ontológica*; si perteneciente a la sensibilidad o al entendimiento puro, B324, por medio de aquello que es representado en ellas «sus objetos» B325, es decir, determinación del «lugar trascendental» (Id.). Por tanto B319 (*cf.* 318): «la reflexión trascendental» «va a los objetos mismos» (no es meramente comparación lógica, es decir, comparación directa de las representaciones como tales) sino que es, como reflexión *[Reflexion]* trascendental «el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva» B319.

Respuesta de la pregunta: ¿Para qué facultad de conocimiento debe ser objeto lo representado? Sin esta reflexión trascendental se desliza la «anfibología *[Amphibolie]*»: «confusión del objeto puro del entendimiento con el fenómeno» B326.

Mediante las categorías se «presenta *[dargestellt]*», «lo que constituye el concepto de un objeto» (B325), lo que pertenece a un objeto como tal.

Mediante los «cuatro títulos» de los conceptos de reflexión solamente se expone «la *comparación* de las representaciones la cual precede a los conceptos de cosas».

Más exactamente —las posibilidades ontológicas (1) formales del comparar en general dejando de lado el lugar trascendental de las representaciones.

Este problema es importante para Kant porque justamente la metafísica dogmática de la lógica formal en el sentido más amplio [:253] está doblegada (¡*cf.* B326 sobre *Leibniz!*); es decir, el modo de pensar que quiere juzgar *a priori* sobre cosas, *cf.* B319.

9. Materia-forma (*cf.* B322 y ss.)

1) Tomada de modo puramente formalizado —y tomado a partir del concepto del entendimiento como *determinante*, *determinans*—, es decir, afirmando— negando, *predicando [prädizierenden]* (Baumgarten) y al mismo tiempo trascendental, es decir, con relación a posibilidad del conocimiento de objetos en general. Aquí se expresa: determinante —determinable.

Pero esto es solamente posible sobre el fundamento de la intencionalidad-trascendencia del *Dasein*. Aquí se encuentra la condición de la posibilidad y la necesidad formal de esta correlación.

No la puedo inventar formalmente de modo universal y colocarla en el aire.

En Kant se encuentra ya aquí el punto de partida, porque la lógica formal —no está enraizada en el marco de la ontología fundamental, sino solamente en sí- es lo más seguro.

Cf. B345: «la apercepción y, con ella, el pensamiento precede a toda posible ordenación determinada de las representaciones». Aquí se encuentra la presuposición que Kant mantiene con Descartes y Leibniz —el *a priori* más originario es para él el «Yo-pienso» y en ello tiene la preeminencia de la lógica ¡y en ello su fundamento!

Que por tanto la presuposición de Descartes continúe persistiendo justamente en Kant en una problemática completamente distinta, es lo que impide por lo general su anclaje originario y por tanto se puede por lo menos pasar por alto o simplemente eliminar.

Ella significa lo mismo que el desconocimiento del problema de la trascendencia.

2) pero tiene que ser destruido al mismo tiempo el predominio de esta separación y ser reconducido al correlato óntico-ontológico.

[:254] Ella está motivada por la diferencia ontológica de la Antigüedad ὕλη - εἶδος , y ésta surge del horizonte de producción *[Herstellungshorizont],* es decir, de una absolutización del *concepto del ser* completamente determinada. Lo que es como lo que está-ahí-delante *[Vorhandenes]* y conocimiento = intuición determinante del mismo.

3) El dominio de la formalización tiene que ser roto mediante la prueba de que ciertamente todo es interpretable de ese modo pero que, al mismo tiempo, también todo se hace entrar por la fuerza en un esquema que se desvía de la problemática ontológica originalmente adquirida —y también de la lógica.

Tomada en forma pura y lógicamente trascendental la materia es lo primario. Determinar presupone determinable. Por tanto parece digno de atención: en el espacio y el tiempo colocar la forma como lo primario antes de la materia que hace a ésta antes que todo determinable, es decir, deja encontrar, B 324. Pero aquí no se puede juzgar de modo puramente intelectual según meros conceptos de cosas, sino que se debe ver hacia los fenómenos, aquí tiempo y espacio preceden a todo otro dato. Sobre la aplicación del concepto de materia, *cf.* B322/23.

Materia —explicada de modo metafísico— puramente conforme al acceso a ella, no mediante predicados que se le atribuyen a ella como objeto *[Objekt]* = «objeto *[Gegenstand]*» de los sentidos externos, objeto de la sensación, «lo propiamente-empírico de la intuición sensible», *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* I. Explicación. Nota 2.

[:255] II. Ernst Cassirer: Filosofía de las formas simbólicas. 2ª parte: «El pensamiento mítico». Berlín, 1925

El segundo volumen aparecido de la magna obra de Cassirer está dedicado a la memoria de Paul Natorp. El título «El pensamiento mítico» podría inducir a querer encontrar el tema predominante de la investigación en destacar la acción mítica del pensamiento con respecto a la puramente lógica. En lugar de ello se presenta ante los ojos justamente la dependencia del «pensamiento» mítico como «acción del entendimiento» mediante la prueba de que él se funda, con una «forma de la intuición» que le pertenece, en una «forma de vida» específica. «Pensamiento» quiere decir aquí tanto como «esfuerzos y afanes» que tienen desde luego su propia «forma de pensar» (modo del interpretar y determinar). La intención de la investigación se dirige de acuerdo a ello a un descubrimiento del «mito» como una posibilidad autónoma de la existencia humana a la que se le atribuye una verdad propia. C.[assirer]* retoma expresamente con este planteamiento de la pregunta la intuición de *Schelling*, «es decir, todo se tiene que comprender en ella (la "mitología") tal y como ello lo enuncia, no como si se hubiera pensado otra cosa, se hubiera dicho otra cosa» (Introducción a la *Filosofía de la Mitología*. S.W. 2. Abt. I, 195). El mito, «el destino de un pueblo» (Schelling) es un «proceso objetivo» al cual permanece sometida la existencia misma, con respecto al cual se puede ser libre pero no de modo que se le expulse de sí mismo. Si bien C. mantiene la intuición fundamental de Schelling de ver en el mito no «un defecto del espíritu», no una mera apariencia, sino una «fuerza formadora *[bildende Kraft]*» propia, comprende la tarea de una *filosofía* del mito de modo distinto a como lo hace la metafísica especulativa de Schelling. Una «explicación» empírico-psicológica del mito no puede arrojar desde luego [:256] jamás una comprensión *filosófica*. C. intenta por ello, manteniendo la «objetividad» del mito y rechazando la interpretación psicológica, una «fenomenología de la conciencia mítica». Ésta se ofrece como una ampliación de la problemática trascendental en sentido neokantiano: comprender la unidad de la «cultura», no sólo la «naturaleza» como conformidad a leyes del espíritu. La «objetividad» del mito se

encuentra en su «subjetividad» comprendida en forma correcta; él es un «principio [propio e intelectual] creador de la configuración del mundo» (p. 19).

De acuerdo a esta propuesta caracterizada en la introducción (p. 1-36) Cassirer ofrece una interpretación del mito como «forma del pensamiento *[Denkform]*» (Apartado I, pp. 39-91), como «forma de la intuición *[Anschauungsform]*» (Apartado II pp. 95-188), como «forma de vida *[Lebensform]*» (Apartado III pp. 191-285) y concluye todo esto con una caracterización de la «Dialéctica de la conciencia mítica» (Apartado IV pp. 289-320).

El análisis de la *forma del pensamiento* mítico comienza con una caracterización general del modo en el que los objetos se oponen a la conciencia mítica. Como hilo conductor de la caracterización sirve la conciencia de objeto de la física matemática según la concepción de la interpretación de Kant dada por Cohen: formar activo de un «caos de sensaciones» dado pasivamente en dirección de un «cosmos». Un rasgo fundamental de la conciencia mítica del objeto reside en que en ella *falta* un límite establecido entre lo soñado y lo experimentado en la vigilia, entre lo meramente imaginado y lo percibido, entre imagen y cosa copiada en la imagen, entre palabra (significado) y cosa, entre lo solamente deseado y lo realmente poseído, entre lo vivo y lo muerto. Todo permanece en *un* plano uniforme del ser de lo inmediatamente presente por el cual la existencia mítica está tomada. Esta conciencia de objeto tiene su pretensión peculiar y suficiente a ella a «explicación» y «comprensión». La copresencia de algo con otra cosa «da» la explicación: la golondrina hace el verano. Este traer consigo tiene el [:257] carácter del espesor mágico (véase abajo). Lo que aquí funge como el que trae consigo no es sin más arbitrario, se determina a partir del nexo rector fundamental de la experiencia mágica. Aun cuando por ejemplo se puedan dar estos «nexos de la realidad» mágico de modo arbitrario como una consideración teórica de la naturaleza, tienen sin embargo su propia verdad. El pensamiento mítico no conoce la descomposición analítica de lo real en sucesiones causales. El entrelazamiento de lo real mágico se anuncia claramente en la concepción de la relación del todo y la parte. La parte «es» el todo mismo, es decir, ella tiene su espesor mágico íntegro. Cada «cosa» lleva en sí, en el todo de las fuerzas mágicas, su pertenencia a otra. En el pensamiento mítico vale «la ley de la concrescencia *[Konkreszenz]* o coincidencia de los miembros de la relación» (p. 83).

En el segundo apartado Cassirer muestra el influjo de esta forma del pensamiento sobre la comprensión de espacio, tiempo y número. A esta «doctrina de las formas del mito» le antecede un capítulo que lleva por título «*La oposición fundamental*» (pp. 95-106). Ya la caracterización de la conciencia mítica de objeto mostró cómo la existencia mítica está capturada, tomada, sometida por lo presente. Presencia significa justamente prepotencia y aquí reside el carácter de lo extraordinario, incomparable, con respecto a lo cotidiano. Sin embargo, éste no es un *nihil negativum*. Su carácter del ser, es decir de lo

«ordinario», lo tiene en el horizonte de algo poderosamente no-ordinario. Esta «división originaria» de lo sagrado y lo profano es la articulación fundamental de lo real con respecto a la cual se «comporta» la existencia mítica sea lo que fuere lo existente según su carácter de cosa. Este carácter del ser del mundo «mítico» y de la existencia mítica misma es el sentido de la *idea de maná* que se revela en la investigación de los mitos de las últimas décadas, cada vez más claramente, como una o completamente *la* categoría fundamental del «pensamiento» mítico. Maná no designa un círculo determinado de objetos, [:258] tampoco se puede atribuir a ciertas fuerzas «espirituales». Maná es el carácter más general del ser, el «cómo» en el que lo real invade toda existencia humana. Las expresiones «maná», «wakanda», «orenda», «manitu» son interjecciones en el inmediato estar invadido por entes que se agolpan (pp. 98 y ss, 195 y s., 228). [*cf.* también E. Cassirer, *Sprache und Mythos*. Studien der Bibliothek Warburg. 1925, pp. 52 y ss., donde se da una interpretación aun más clara de la idea de maná en contexto del problema del lenguaje].

En la obnubilación originaria mediante lo real con el carácter de maná el *Dasein* mítico realiza la articulación de las dimensiones en las que el *Dasein* como tal se mueve ya siempre: la interpretación y «determinación» de espacio, tiempo y número. El autor caracteriza la modalización específicamente mítica también de estas «representaciones» resaltándola constantemente contra la interpretación conceptual que han experimentado estos fenómenos en el conocimiento matemático-físico moderno.

El «sentimiento fundamental de lo sagrado» y el «enjuiciamiento» dado con él delinean tanto la concepción total del *espacio* como también la clase de la colocación de límites singulares dentro de él. La división originaria del espacio en la que él se revela en primer lugar en general distingue dos «regiones»: una «sagrada», distinguida, correspondientemente cuidada, protegida, y una «común», accesible en todo momento a cualquiera. Sin embargo, el espacio no está jamás dado primero «en sí» para, sólo después, ser «interpretado» míticamente, sino que el *Dasein* mítico descubre «el espacio» en primer lugar en el modo mencionado. En ello la orientación mítica del espacio es dirigida por todas partes a través de la oposición de día y noche que a su vez se anuncia de modo primario en forma mítica, es decir en la potencia que tiene en forma específica el carácter de maná y subyuga bajo su esfera a todo *Dasein*. En la medida en que la espacialidad en general revelada de esta manera codetermina la posible residencia del *Dasein*, el espacio y su [:259] división fáctica en cada caso puede convertirse en un esquema de las más variadas relaciones del *Dasein* (*cf.*, por ejemplo, la intrincada división de clases del círculo totémico de la intuición). El *Dasein* mítico se crea de esta manera una orientación total homogénea, fácilmente dominable.

Aún más originario que el espacio, el tiempo es constitutivo para el *Dasein* mítico. C. coloca a la base de la caracterización de este contexto el concepto vulgar del tiempo y

comprende bajo el carácter «temporal» del mito el «estar-en-el tiempo» por ejemplo de los dioses. El «carácter sagrado» de lo real de modo mítico está determinado por su origen. El pasado como tal se muestra como el auténtico y último por qué de todo lo existente. En la periodicidad de las estaciones del año, en la rítmica de las fases de la vida y de los estadios de la edad se anuncia la potencia del tiempo. Las cesuras singulares del tiempo son «tiempos sagrados», la relación con ellos —muy alejada de un mero cálculo — se regula por determinados cultos y ritos (por ejemplo, ritos de iniciación). El orden del tiempo es, como el orden del destino, un poder cósmico y revela así en su conformidad a leyes una obligatoriedad que permea a todo hacer del hombre. La regulación por medio del calendario y la vinculación moral *[sittliche Bindung]* están aún fundidas en el poder del tiempo. La relación fundamental mítico-religiosa con el tiempo puede acentuar particularmente sólo una única dirección del tiempo. Las modificaciones del sentimiento del tiempo en cada caso distinta y las concepciones del tiempo que en ellas de delinean constituyen «una de las diferencias más profundas en el carácter de las religiones singulares». C. muestra (pp. 150 y ss.) en los rasgos principales las imágenes típicas del tiempo en los hebreos, persas, indios, en la religión china y egipcia y en la filosofía griega.

También los *números* y las relaciones numéricas se comprenden en el *Dasein* mítico desde el carácter fundamental de todo aquello que es de algún modo, desde la potencia. Cada número tiene su «fisonomía individual», su propia fuerza mágica. Lo que es de igual número se da —por distinto que pueda ser en relación a su objeto— [:260] como uno y el mismo ser de acuerdo al principio de la concrescencia *[Konkreszenz]:* toda magia es en gran parte magia de los números» (p. 178). Determinidad *[Bestimmtheit]* conforme a números no es solamente ordenación en una sucesión, sino pertenencia a una determinada región de poder de lo que no es común. El número es el intermediario que enlaza la totalidad de la realidad mítica en la unidad de un orden del mundo lleno de poder. Por variadas que puedan ser las configuraciones de las doctrinas míticas de los números, por variada que pueda ser la distinción mítica de números singulares (del tres, del siete, por ejemplo) pueden mostrarse, no obstante, ciertos modelos originarios para asignar un carácter sagrado a determinados números a partir de la clase fundamental de la que en cada caso sea la espacialidad y temporalidad mítica: la asignación de un carácter sagrado a las cuatríadas, por ejemplo, a partir de las regiones del cielo. Además, el carácter sagrado de las septíadas se remonta a la potencia del tiempo que se anuncia en las fases de la luna por la vía de una división cuatripartita del mes de veintiocho días que se ofrece por así decirlo por sí misma en la intuición. En la distinción mítica de la tríada, por el contrario, trasluce aún la relación personal originaria entre padre, madre e hijo como ya también en el lenguaje la díada y la tríada remiten a la relación del Yo, Tú y Él

—referencias originariamente *poderosas* cuya numerabilidad misma permanece aun completamente prisionera en el carácter de la eficacia de modo mítico.

A partir del análisis del mundo mítico de los objetos, de la clase de su descubrimiento y determinación, se dirige el mismo cuestionamiento a la «realidad subjetiva» y a su revelación en el mito. C. comienza estas explicaciones con una crítica fundamental y certera del «animismo» que domina todavía, en las formas más variadas, el planteamiento de la investigación etnológica. El mundo del *Dasein* mítico no se puede interpretar simplemente a partir de las representaciones del alma dominantes en cada caso, pues, ante todo, de este modo el «sujeto» como tal se encubre. Ahora bien, en la medida en que el *Dasein* mítico es conocido en general a sí mismo, él a su vez [:261] no se interpreta tampoco a partir de un mundo comprendido sólo con el carácter de cosa. El *Dasein* mítico comprende a objeto y sujeto y a la relación entre ambos en el horizonte de lo que se anuncia en general como carácter de lo real, desde el maná. Y ahora debe mostrarse cómo el *Dasein* mítico, que en su «sentimiento indeterminado de vida» permanece prisionero en todo lo existente, realiza una «confrontación» propia entre el mundo y el Yo enraizada en su modo de ser específico, es decir en su «hacer». El círculo de lo real delimitado y descubierto en forma primaria en el hacer revela a la vez, en una peculiar irradiación retroactiva hacia el propio hacer, a éste mismo en sus diversas «facultades». En el horizonte de la potencia mágica el propio hacer es también un actuar mágico. «La primera fuerza con la que el hombre se opone a las cosas como algo propio y autónomo es la fuerza del *deseo*» (p. 194). «La plenitud de las imágenes de los dioses que él se crea lo conduce a él no sólo a través del círculo del ser y del acontecer objetivo, sino ante todo a través del círculo de su propio querer y ejecutar y le ilumina este círculo desde dentro» (p. 251). El proceso ulterior del descubrimiento de la «subjetividad» y sus comportamientos se realiza en la transición desde los mitos de la naturaleza hacia los mitos de la cultura hasta que, finalmente, en el manejo más o menos libre de magia de las herramientas, se revela el nexo del ser de las cosas desde sí mismo como algo autónomo al liberarse el hombre mismo de la captura mágica en las cosas y poder encontrar a éstas justamente de modo «objetivo» en el *retroceder* del mundo.

Por lo tanto, así como el sujeto no se encuentra a sí mismo en la emergencia y en el retorno de cosas puras que se oponen a él, tampoco una relación Yo-Tú articulada ni una forma de sociedad son algo constitutivamente primario para el descubrimiento de la subjetividad. El totemismo, que injustamente se coloca como fenómeno fundamental del *Dasein* mítico, no se puede explicar sociológicamente. Más bien toda división social [:262] —al igual que cualquiera de carácter individual dada en ella— de la misma forma que el mismo totemismo requiere de una «fundamentación» a partir del modo originario de ser del *Dasein* mítico y de la representación del maná en él dominante. El problema propio del totemismo reside en que no sólo en general el hombre y el animal o la planta se

encuentran en ciertos entrelazamientos, sino que cada uno de los grupos *particulares* posee su animal totémico particular. Agricultor, pastor y cazador se encuentran en una dependencia a animales y plantas que a cada uno de ellos es propia, algo que se anuncia de modo inmediato como parentesco mágico que, al mismo tiempo, hace posible, en la irradiación retroactiva, el llegar a ser en forma expresa de los círculos de la vida humana correspondiente como tales. El totemismo no es causado por clases determinadas de plantas y animales sino que surge de las relaciones elementales del *Dasein* del hombre con su mundo.

Sólo colocando como fundamento la idea del maná se puede comprender también cómo se forma la *autoconciencia* individual y se articula el «concepto» del *alma*. Lo que posteriormente se distingue conceptualmente como cuerpo y alma, vida y muerte, es ciertamente siempre ya real para el pensamiento mítico aunque en el modo de la potencia mágica de acuerdo al cual también el muerto *es* y una fuerza anímica se anuncia aunque el hombre afectado no se la encuentre corporalmente. Justamente en la unidad de la eficacia mágica pueden emerger en forma dividida y coexistir las fuerzas anímicas singulares —o sea, las almas— unas al lado de las otras. En forma correspondiente se divide también el «desarrollo» del *Dasein* singular en diversos sujetos entre los cuales tienen lugar transiciones determinadas. En el interior de su opresión por las fuerzas mágicas al *Dasein* mítico se le opone también la «propia» alma como un poder «extraño». También ahí donde despierta la idea de espíritus protectores el propio sí-mismo *[Selbst]* es aún, por así decirlo, un poder que cuida de los Yoes singulares. Sólo en estadios superiores se convierte el demonio mágico en *Daimonion* y genio de modo que, al final, el *Dasein* no se determina por un [:263] poder extraño sino por lo que él en forma libre y por sí mismo *puede* como sujeto moral.

Si la potencia y el carácter descomunal de lo divino domina en forma primaria y completa al *Dasein* mítico, entonces el comportamiento fundamental con respecto a la realidad no puede ser un mero intuir sino, en igual medida, un efectuar *[Wirken]* que se forma como *rito* y *culto*. Toda narración mítica es siempre sólo relato ulterior de las acciones sagradas. En éstas, en cambio, se presenta el *Dasein* mítico en forma inmediata. Mientras más temprano se forma el culto, más aparece el *sacrificio* en el punto central. El sacrificio es ciertamente una renuncia pero, al mismo tiempo, una acción *realizada por sí misma* en la que se prepara una cierta exoneración del poder excluyente de las fuerzas mágicas. Sin embargo, allí se descubre el libre poder del *Dasein* y, a la vez, se extiende el abismo entre el hombre y Dios para demandar, en un nivel superior, una renovada superación.

De este modo el mito se hace visible como fuerza formadora unitaria y dotada de su propia ley. La configuración mítica muestra una dialéctica interna en la que formas anteriores se configuran ulteriormente y se reconfiguran, y no simplemente se repelen. El

«proceso» mítico se realiza en el *Dasein* mismo sin reflexión. Cuando él ha recorrido todas sus posibilidades, se ve llevado él mismo a su propia superación. C. busca mostrar esta dialéctica en las diversas posiciones que el mito asume con respecto a su propio mundo de imágenes (p. 290 y ss.).

El parco reporte precedente tiene que renunciar a remitir tan sólo al rico material etnológico e histórico-religioso que C. coloca a la base de su interpretación del mito y que, con el diáfano y versado don de presentación que a él es propio, introduce en sus análisis singulares. En ello la Biblioteca Warburg en Hamburgo le ofreció al autor una extraordinaria ayuda, tanto con sus ricos y raros materiales como también particularmente en su disposición entera (pref., p. XIII y s.). Del análisis de los fenómenos míticos [:264] podrían mencionarse particularmente los de la función de las herramientas en el descubrimiento del mundo de los objetos (p. 261 y ss.) y los del sacrificio (p. 273 y ss.).

La toma de posición ante la filosofía del mito señalada tiene que desarrollarse de acuerdo a tres puntos de vista. En prime lugar debe preguntarse: ¿Qué resultado arroja esta interpretación para la fundamentación y guía de las ciencias positivas del *Dasein* mítico (etnología e historia de la religión)? A continuación se requiere del examen de los fundamentos y principios metódicos sobre los que a su vez se basa el análisis filosófico esencial del mito. Y, finalmente, se plantea la pregunta fundamental por la función constitutiva del mito en el *Dasein* humano y en el todo de los entes en general.

En dirección de la primera pregunta, la obra de Cassirer se muestra como un logro valioso. Ella conduce la problemática de la investigación positiva de los mitos a un nivel por principio superior a través de la prueba, desarrollada de diversos modos, de que el mito no se puede «explicar» nunca mediante el retorno a círculos determinados de objetos en el interior del mundo mítico. La crítica dirigida de esta manera a las tentativas de explicación naturalistas, totemistas, animistas y sociológicas es por todas partes inequívoca y lúcida. Ella se fundamenta a su vez sobre la determinación anticipada del mito como una forma de la función del espíritu dotada de una legalidad propia. Si se impone esta concepción del mito en la investigación empírica, entonces se ha ganado un hilo conductor seguro tanto para la primera recepción e interpretación de estados de cosas recién descubiertos, como también para la penetración que procese los resultados obtenidos hasta ahora.

Pero si se enjuicia la interpretación presente del mito no sólo con respecto a esta función de hilo conductor en las ciencias positivas, sino según su contenido *filosófico propio*, entonces se plantean las siguientes preguntas: si está a su vez suficientemente fundamentada la predeterminación del mito como forma de la función de la conciencia configurante, ¿dónde se encuentran los fundamentos de una fundamentación ineludible semejante? [:265] ¿Están a su vez estos fundamentos suficientemente asegurados y

elaborados? La *fundamentación* de C. de su predeterminación rectora del mito como fuerza formadora *[bildende Kraft]* («forma simbólica») es esencialmente una *invocación [Berufung]* al «giro copernicano» de Kant según el cual toda «realidad» debe valer como configuración de la conciencia configurante.

Por lo pronto puede dudarse con buenas razones si la interpretación de C. y, en general, la interpretación de la teoría del conocimiento a la manera neokantiana de lo que Kant quiere decir con «giro copernicano» acierta el núcleo de la problemática trascendental entendida como una problemática ontológica en sus posibilidades esenciales. Pero, dejando esto de lado, se puede simplemente «ampliar» la crítica de la razón pura hacia una «crítica de la cultura»? ¿Es entonces tan seguro o no altamente cuestionable, si solamente ya los fundamentos para la más propia interpretación de la naturaleza de Kant están expresamente descubiertos y fundamentados? ¿Qué pasa ahora con la elaboración ontológica —apremiante por todas partes— de la constitución y modo del ser de aquello que, en forma insuficientemente indeterminada, se denomina a veces «conciencia», a veces «vida», a veces «espíritu», a veces «razón»? No obstante, solamente, *antes* incluso de toda pregunta del posible apoyo en Kant en el sentido de una «ampliación» de su problema, deben aclararse, en primer lugar, las exigencias fundamentales del problema mismo que esconde en sí mismo la propuesta del mito como una forma de la función del «espíritu». Sólo desde aquí puede decidirse si y en qué medida una asunción de los planteamientos kantianos, es decir, de sus esquemas es internamente posible y justificada.

La interpretación de la esencia del mito como de una posibilidad del *Dasein* humano continúa siendo casual y carente de dirección mientras no pueda ser fundamentada sobre una ontología radical del *Dasein* a la luz del problema del ser en general. Los problemas fundamentales que de aquí surgen no pueden ser elucidados en este lugar. Basta hacer visibles, a través de una crítica inmanente de la interpretación del mito de C., algunos de los problemas fundamentales en su inevitabilidad para así [:266] servir a una agudización y clarificación *filosóficas* de la tarea planteada por Cassirer. Él mismo enfatiza (pref., p. XIII) que su investigación quiere «ser simplemente un primer comienzo».

La orientación por la problemática neokantiana de la conciencia es tan poco provechosa que impide justamente colocarse en el centro del problema. Eso lo muestra ya la disposición de la obra. En lugar de colocar la interpretación del *Dasein* mítico en una característica central de la constitución del ser de este ente, C. comienza con un análisis de la conciencia mítica del objeto, de su forma del pensamiento e intuición . Es cierto que C. ve con claridad que la forma del pensamiento y de intuición en la «forma de vida» mítica tiene que ser perseguida como el «estrato espiritual originario» (p. 89 y ss.). Sin embargo, no se realiza la aclaración *expresa y sistemática* del origen de la forma del pensamiento y de intuición a partir de la «forma de vida». El que no se ilumine este

nexo del origen y el que incluso no se plantee el problema del enlace de forma de vida, forma de la intuición y forma del pensamiento, es algo que muestra la indeterminación del lugar sistemático de la *representación del maná* a la que C. retorna obligadamente en todos los fenómenos míticos esenciales. La representación del maná no aparece tratada en las formas de pensamiento ni tampoco probada como forma de la intuición. Ella se explica temáticamente en el tránsito de la forma del pensamiento a la forma de la intuición bajo el título «La oposición fundamental», el cual expresa más una confusión que una determinación estructural de esta «representación» a partir de la totalidad estructural del *Dasein* mítico en general. No obstante, al mismo tiempo, la representación del maná se caracteriza una y otra vez como «forma fundamental del pensamiento». Ciertamente que el análisis de C. de la representación del maná continúa siendo importante frente a las interpretaciones habituales en la medida en que él comprende al maná no como un ente entre otros entes, sino que ve en él el «cómo» de todo lo real de forma mítica, es decir, el ser de este ente. Pero es sólo ahora que surge el problema central en la medida en que tiene que preguntarse: [:267] ¿Existe simplemente esta «representación» fundamental en el *Dasein* mítico o pertenece ella a la constitución ontológica del *Dasein* mítico y como qué? En la representación del maná no se anuncia otra cosa más que la *comprensión del ser* que pertenece a todo *Dasein* en general, comprensión que se modifica de acuerdo al modo fundamental del ser del *Dasein* y esclarece de antemano a pensamiento e intuición. Pero esta comprensión impele ulteriormente a la pregunta: ¿*Cuál* es el modo fundamental del ser de la «vida» mítica que precisamente en ésta funge como comprensión del ser que guía y aclara la representación del maná? La posible respuesta a esta pregunta presupone desde luego una elaboración previa de la constitución ontológica fundamental del *Dasein* en general. Si ésta reside en el «cuidado *[Sorge]*» que debe ser comprendido ontológicamente [*cf. Ser y tiempo*. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Vol. VIII (1927), pp. 180-230], entonces se muestra que el *Dasein* mítico está determinado de modo primario por la «condición de estar arrojado *[Geworfenheit]*». Que desde la «condición de estar arrojado» venga, y cómo lo hace, una articulación fundamentada en la estructura ontológica del *Dasein* mítico es algo que aquí puede solamente indicarse.

En la «condición de estar arrojado» reside un estar-entregado del *Dasein* al mundo de un modo tal que un *estar-en-el-mundo* semejante se encuentra sometido por aquello a lo que está entregado. Prepotencia *[Übermächtigkeit]* se puede anunciar como tal sólo para un estar-entregado a…En una dependencia semejante con relación a lo prepotente *[Übermächtige]*, el *Dasein* se encuentra tomado *por* éste y puede por tanto tener la experiencia de sí mismo sólo como perteneciente a y emparentado con este algo real. De acuerdo con esto, en la «condición de estar arrojado» todo ente revelado de algún modo tiene el carácter del ser de la prepotencia (maná). Si se lleva la interpretación ontológica

completamente hasta la «temporalidad *[Zeitlichkkeit]*» específica que subyace a la «condición de estar arrojado», entonces es posible comprender ontológicamente *cómo* y *por qué* lo real que tiene el carácter de maná se anuncia justamente en una «momentaneidad *[Augenblicklichkeit]*» específica. En la «condición de estar arrojado se encuentra un ser-agitado *[Umgetriebenwerden]* propio que [:268] está abierto por sí mismo hacia lo que en cada caso es siempre sorprendentemente extraordinario. Con el hilo conductor de la representación del maná tienen que ser «deducidas» entonces las «categorías» específicas del pensamiento mítico.

Otro grupo de fenómenos indisolubles de los precedentes resulta de la pregunta por el comportamiento fundamental y el comportarse-con-respecto-a-sí-mismo *[Zusichselbstverhalten]* del *Dasein* mítico. La «primera fuerza» (potencia *[Mächtigkeit]*) en la que se revela al *Dasein* mítico su propio ser es, de acuerdo a C., la fuerza del *deseo* (p. 194). Pero, ¿*por qué* es ella la primera? Tiene que hacerse visible también el enraizamiento de este deseo en la «condición de estar arrojado» y comprobar cómo, sobre la base de un peculiar no-tener-a-la-vista las diversas posibilidades, el (mero) deseo puede tener esta fuerza de provocar efectos. Sólo si el desear mismo ha sido comprendido previamente con el carácter de maná es que puede anunciarse él mismo como «efecto» semejante. Pero, si el desear ha de constituir la «confrontación» entre mundo y yo, entonces resta mantener la atención a que semejantes comportamientos del *Dasein* mítico son siempre sólo modos conforme a los cuales se *descubre* —pero nunca se produce— la trascendencia del *Dasein* con relación a su mundo. La «confrontación» se *funda* en la trascendencia del *Dasein*. Y el *Dasein* mítico a su vez *se* puede por ello identificar *con* los «objetos» porque él se comporta como un «estar-en-el-mundo» con relación a un mundo. Ahora bien, cómo puede pertenecer esta trascendencia correctamente comprendida al *Dasein* es algo que tiene que ser mostrado. El punto de partida de un caos de «sensaciones» que son «formadas» no sólo no basta para el problema filosófico de la trascendencia, sino que oculta ya el fenómeno originario de la trascendencia como la condición de la posibilidad para cualquier «pasividad». Por ello aparece también en C., en el discurso de las «impresiones», una confusión fundamental: a veces se quiere decir la afección de modo puro con respecto a la sensación; a veces el estar tomado por lo real mismo comprendido con el carácter de maná. Ahora bien, en el *Dasein* mítico mismo, el maná [:269] *no se comprende como modo de ser*, sino que se representa con el carácter de maná, esto es como un ente. Por ello no son del todo incorrectas tampoco las interpretaciones ónticas del maná.

C. habla con frecuencia de la característica de la fuerza formadora del mito de la *fantasía* mítica. Pero esta facultad fundamental permanece completamente oscura. ¿Es ella una forma del pensamiento o una forma de la intuición, o ambas, o ninguna de las dos? Ya aquí una orientación a los fenómenos —por lo demás distante del Neokantismo

— de la imaginación trascendental y su función ontológica en el interior de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la facultad de juzgar* podría haber por lo menos aclarado que una interpretación de la comprensión mítica del ser es más intrincada y abismal que como parece de acuerdo a la exposición de C.

Finalmente debe remitirse todavía a la máxima *metódica* por cuyo hilo conductor C. intenta interpretar los fenómenos del *Dasein*: «La regla fundamental que domina todo desarrollo del espíritu, a saber: que el espíritu sólo en su exteriorización llega a su interioridad verdadera y perfecta» (p. 242, *cf.* pp. 193, 229, 246, 267). También aquí se precisa de la fundamentación de por qué existe esta regla fundamental y de la respuesta a la pregunta fundamental: ¿Cúal es la constitución del ser del *Dasein* humano en general que por así decirlo llega hacia su propio sí-mismo *[Selbst]* sólo por la vía que conduce a través del mundo? ¿Qué significan mismidad *[Selbstheit]* y autonomía *[Selbständigkeit]*?

Pero con todo ello aún no se ha alcanzado el problema filosófico fundamental del mito: ¿En qué modo pertenece el mito en general al *Dasein* como tal; en qué respecto es él un fenómeno esencial en el interior de una interpretación universal del ser en general y de sus modificaciones? Si para la solución, o también para la elaboración, de estas preguntas es suficiente una «filosofía de las formas simbólicas» es algo que permanecerá aquí sin aclarar. Una toma de posición sobre ello puede adquirirse sólo si no solamente todas las «formas simbólicas» se presentan, sino, ante todo, si también los conceptos fundamentales de éste [:270] sistema se elaboran en forma penetrante y se conducen a sus últimos fundamentos [*cf.* ahora las aclaraciones de C. — sostenidas desde luego en forma general y aun fluctuante—en su conferencia: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie [El problema del símbolo y su posición en el sistema de la filosofía]. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* XXI (1927), pp. 295 y ss.].

Las preguntas críticas planteadas no pueden menguar el mérito de C. en la medida en que en él se encuentra planteado, por vez primera desde Schelling, el mito como problema sistemático en el ámbito de la filosofía. La investigación permanecerá, aun sin su encuadramiento en una «filosofía de las formas simbólicas», como un valioso punto de partida para una renovada filosofía del mito. Desde luego sólo cuando se comprenda otra vez en forma más decidida que hasta ahora el que una presentación de los fenómenos del espíritu tan rica y que sale al encuentro de la conciencia predominante, nunca es ya la filosofía misma, cuya necesidad irrumpe sólo cuando sus pocos problemas elementales fundamentales, no superados desde la Antigüedad, se asumen nuevamente.

[:271] III. Conferencias de Davos. La Crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica

Las lecciones deberían demostrar la tesis: La *Crítica de la razón pura* de Kant es una, es decir, la primera fundamentación expresa de la metafísica.

(Dicho negativamente, contra la interpretación tradicional del neokantismo, equivale a: ella no es una teoría del conocimiento de las ciencias naturales y del conocimiento matemático — en general no es una del conocimiento.)

Mediante la aclaración de esa fundamentación de la metafísica se clarifica a la vez no sólo qué y cómo la pregunta por la esencia del hombre es esencial en el interior de una «metafísica de la metafísica».

El peso principal de las explicaciones se puso en señalar el carácter interno de la problemática de la fundamentación, sus principales pasos y su necesidad.

Según esto, el todo se divide en tres apartados:

1. la fundamentación de la metafísica en el punto de partida,
2. la fundamentación de la metafísica en la realización,
3. la fundamentación de la metafísica en su originariedad.

Sobre *1.* El punto de partida kantiano dentro de la metafísica tradicional se refiere a la forma del problema. En la medida en que la *metaphysica specialis,* el conocimiento de lo suprasensible (mundo, alma [inmortalidad], Dios), constituye la «metafísica propiamente dicha» (Kant), la pregunta por su posibilidad equivale sin más a: ¿cómo es posible el conocimiento del ente en general? En la medida en que a la posibilidad del conocimiento del ente pertenece la comprensión previa de la constitución del ser del ente, la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico revierte a la posibilidad del conocimiento *ontológico,* esto es, la fundamentación de la *metaphysica specialis* se concentra [:272] en la fundamentación de la *metaphysica generalis* (ontología).

Se muestra con esto cómo la pregunta por la posibilidad de la ontología asume la forma del problema de una «crítica de la razón pura».

Sobre *2.* Para la comprensión de la realización de la fundamentación es decisivo aclarar que y cómo, en lo sucesivo, la razón *humana* pura, esto es, *finita,* sólo delimita el ámbito de la problemática, y hasta qué punto lo hace. Para este fin es necesario explicar la esencia del conocimiento finito en general y los caracteres fundamentales de la finitud como tal. Sólo de aquí surge la comprensión del concepto metafísico —no psicológico ni sensualista— de la sensibilidad como intuición finita. Debido a que la intuición del hombre es finita, requiere del pensamiento que, como tal, es totalmente finito. (La idea de un pensamiento infinito es un contrasentido.)

El conocimiento finito consta de «dos fuentes fundamentales del ánimo *[Gemüt]*» (sensibilidad y entendimiento), o de «dos troncos», que —«quizá»— «provienen de una para nosotros desconocida raíz común».

La aclaración de la posibilidad del conocimiento ontológico (conocimiento sintético *a priori*) se convierte en la pregunta por la esencia de una síntesis «pura» (libre de la experiencia) de la intuición y del pensamiento puros.

Los principales estadios de la realización de la fundamentación son, por tanto, los siguientes:

a) Exposición de los *elementos* de la esencia del conocimiento puro, esto es, de la intuición pura (espacio, tiempo) y del pensamiento puro (estética trascendental y analítica de los conceptos).

b) Característica de la *unidad esencial* de esos elementos en la síntesis pura (§ 10 de la 2ª. edición).

c) Aclaración de la *posibilidad interna* de esa unidad esencial, esto es, de la síntesis pura (deducción trascendental).

[:273] ***d)*** Descubrimiento del *fundamento* de la posibilidad de la esencia del conocimiento ontológico (capítulo del esquematismo).

Sobre *3.* La fundamentación en su originariedad.

Resultado de lo anterior: El fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* es la imaginación trascendental. En el curso de la fundamentación Kant introdujo, frente al punto de partida principal, una *tercera* fuente fundamental del ánimo.

Ésta no yace «entre» los dos troncos citados, sino que es su raíz.

Esto se muestra por cuanto la sensibilidad pura y el entendimiento puro se retrotraen a la imaginación —mas no sólo éstos, sino también la razón teórica *y* la práctica en su separación y unidad.

Así se hace estallar el punto de partida en la razón.

Con ello Kant se condujo por su radicalismo a una posición ante la cual tuvo que retroceder.

Ésta afirma: Destrucción de las fundamentaciones habidas hasta ahora de la metafísica occidental (espíritu, logos, razón).

Ella exige un descubrimiento renovado y radical del fundamento de la posibilidad de la metafísica como disposición natural del hombre, esto es, una metafísica del *Dasein* dirigida hacia la posibilidad de la metafísica como tal, la que ha de plantear la pregunta por la esencia del hombre de forma que la sitúe *antes* de toda antropología filosófica y filosofía de la cultura.

[:274] IV. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger

Cassirer: ¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? ¿Cuál es el enemigo contra el que se dirige Heidegger? Creo que difícilmente se hallará un concepto que esté tan poco delineado con claridad como el de neokantismo. ¿En qué piensa Heidegger cuando, en vez de hablar de la crítica neokantiana, impone la fenomenológica que le es propia? El neokantismo es el chivo expiatorio de la filosofía reciente. No veo por ninguna parte al neokantiano. Agradecería que se me esclareciera dónde está propiamente la contraposición, pues no creo que exista aquí propiamente una contradicción. El concepto de «neokantismo» se ha de determinar no en forma substancial, sino funcional. No se trata de una clase de filosofía como doctrina dogmática, sino de una dirección del planteamiento de la pregunta. He de confesar que a este respecto he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo hubiera sospechado de él.

Heidegger: Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede comprender partiendo de su origen. La génesis es la confusión de la filosofía respecto de la pregunta sobre qué le queda todavía a ella propiamente en el todo el conocimiento. Fue exactamente en 1850 cuando las ciencias de la naturaleza y las del espíritu ocuparon la totalidad del conocimiento surgiendo así la pregunta: ¿qué queda aún de la filosofía, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias? Queda todavía el conocimiento de la ciencia, no del ente. Y a este respecto se entiende, pues, que se regresara a Kant. A consecuencia de esto, Kant fue considerado como teórico de la teoría [:275] físico-matemática del conocimiento. La teoría del conocimiento es el aspecto bajo el cual fue visto Kant. Incluso Husserl mismo cayó entre 1900 y 1910 en cierto sentido en los brazos del neokantismo.

Entiendo por neokantismo la concepción de la *Crítica de la razón pura* que explica a la parte de la razón pura que conduce a la dialéctica trascendental como teoría del conocimiento con relación a la ciencia de la naturaleza. Para mí se trata de mostrar que lo que aquí se toma como teoría de las ciencias no era esencial para Kant. Kant no se propuso dar una teoría de la ciencia de la naturaleza, sino mostrar la problemática de la

metafísica, de la ontología para ser más preciso. Lo que me interesa en todo esto es elaborar de manera positiva el contenido medular del fundamento positivo de la crítica de la razón pura dentro de la ontología. Sobre la base de mi interpretación de la dialéctica como ontología creo poder demostrar que el problema de la apariencia de la lógica trascendental, que en Kant es negativo según parece a primera vista, en realidad es positivo, y se puede plantear la pegunta así: ¿Es la apariencia sólo un hecho que constatamos, o se ha de entender todo el problema de la razón de modo que se capte de antemano hasta qué punto la apariencia es algo necesario a la naturaleza del hombre?

Cassirer: A Cohen sólo se puede comprender correctamente cuando se le comprende históricamente, no meramente como un teórico del conocimiento. Mi propio desarrollo no lo concibo como un abandono de Cohen. Es claro que en el curso de mi labor me han resultado cosas distintas, y ante todo he reconocido la posición de la ciencia de la naturaleza matemática, pero ésta sólo puede fungir como un paradigma, no como el todo del problema. Y lo mismo vale para Natorp. Ahora volvamos a los problemas medulares sistemáticos de Heidegger.

Hay concordancia entre nosotros en un punto, a saber, que la imaginación productiva también a mí me parece que de hecho tiene [:276] significación central en Kant. He sido llevado a esta convicción a raíz de mis trabajos con lo simbólico. Eso no se puede solucionar sin reconducirlo a la facultad de la imaginación productiva. La imaginación es la relación de todo pensar con la intuición. Kant denomina a la imaginación *synthesis speciosa*. La síntesis es fuerza fundamental del pensar puro. Kant no se refiere a la síntesis sin más, sino precisamente a la síntesis que se sirve de la especie. Ahora bien, este problema de la especie conduce al núcleo del concepto de imagen, del concepto de símbolo.

Cuando se capta la totalidad de la obra de Kant brotan grandes problemas. Uno de ellos es el de la libertad. A mi entender ha sido siempre éste el problema fundamental propiamente dicho de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Kant dice que esta cuestión no se deja concebir así. Lo único que captamos es la incomprensibilidad de la libertad. En contra de esto querría plantear por una vez la ética kantiana: El imperativo categórico ha de estar constituido de tal manera que la ley que él plantea sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres de razón en general. Aquí aparece súbitamente este tránsito digno de ser notado. Desaparece repentinamente la limitación a una determinada esfera. Lo moral como tal va más allá del mundo de los fenómenos. Pero lo que en este punto irrumpe es lo decididamente metafísico. Se trata del tránsito al *mundus intelligibilis*. Esto vale para lo ético, y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en este momento se coloca un absoluto. Esto no se puede aclarar históricamente. Se podrá decir que se trata de un paso que Kant

no habría debido dar, mas no podemos negar el hecho de que el problema de la libertad se plantea de modo que atraviesa rompiendo su esfera inicial.

Y esto se enlaza con las explicaciones de Heidegger. El significado extraordinario del esquematismo no puede ser [:277] sobreestimado. Ha sido en este punto donde han ocurrido los mayores malentendidos al interpretar a Kant. Pero en lo ético Kant prohíbe el esquematismo, pues dice: nuestros conceptos de libertad, etc., son comprensiones *[Einsichten]* (no conocimientos) que no se pueden esquematizar. Existe el esquematismo del conocimiento teórico, pero no el de la razón práctica. Hay de todas maneras algo distinto, es decir aquéllo a lo que Kant denomina la típica de la razón práctica. Y Kant establece una diferencia entre esquematismo y típica. Es preciso entender que se hace imposible penetrar en Kant si no se renuncia aquí otra vez al esquematismo. El esquematismo es también para Kant el *terminus a quo,* mas no el *terminus ad quem.* En la crítica de la razón práctica surgen nuevos problemas, pero este punto de apoyo del esquematismo Kant ciertamente que lo sigue manteniendo, pero también lo amplía. Kant ha partido del problema de Heidegger, pero a éste círculo se le ha ampliado.

Resumen: esta ampliación era necesaria porque hay un problema que ocupa el centro: Heidegger ha encontrado que nuestra fuerza cognoscitiva es finita. Ella es relativa y limitada. Pero entonces surge la pregunta: ¿Cómo llega un ser finito semejante al conocimiento, a la razón y a la verdad?

Pasemos a la pregunta que afecta al contenido: al exponer el problema de la verdad, Heidegger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, sin que, las verdades, en la medida en que lo son en general, son todas relativas al *Dasein.* Y ahora sigue: Un ser finito no puede en general poseer verdades eternas. No hay verdades eternas y necesarias para los hombres. Y de nuevo salta aquí todo el problema entero: ¿Cómo puede haber —a pesar de aquella finitud que Kant mismo ha señalado—, cómo es posible que, a pesar de todo, existan verdades necesarias y universales? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, juicios [:278] que no sólo son finitos en su contenido, sino que en su contenido son necesariamente universales? Éste es el problema por el que Kant acude a las matemáticas en busca de ejemplo. El conocimiento finito se sitúa ahora en una relación con la verdad que no desarrolla de nuevo un «solo». Heidegger ha dicho que Kant no ha dejado indicación sobre la posibilidad de las matemáticas. A mi parecer, plantea la cuestión sin duda alguna en los *Prolegómenos,* pero no es la única cuestión ni lo puede ser. Queda por aclarar cómo este ser finito llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud.

Mi pregunta es ahora: ¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad, a esta forma de absoluto que ha sostenido Kant en lo ético, en lo teórico y en la crítica de la facultad de juzgar? ¿Se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha hacia esta esfera? Pregunto esto porque en realidad todavía no lo sé, puesto que

en Heidegger sólo encontramos la fijación en el punto de tránsito. Creo, empero, que Heidegger no puede ni quiere quedarse en eso. Él mismo se ha de plantear estas preguntas; pero otra vez afloran problemas del todo nuevos.

Heidegger: Veamos en primer lugar la cuestión de las ciencias matemáticas. Se puede decir que, para Kant, la naturaleza como una región del ente no era de carácter arbitrario. Naturaleza no significa en Kant jamás objeto de la ciencia matemática de la naturaleza, sino que el ente de la naturaleza es el ente en el sentido de lo que está-ahí-delante *[Vorhandene]*. Lo que propiamente nos quería dar con la doctrina de los principios no era una doctrina categorial de las estructuras del objeto de la ciencia matemática de la naturaleza. Lo que él quería era una teoría del ser en general. (Heidegger muestra esto). Kant busca una teoría del ser en general, sin suponer objetos que estarían dados, sin suponer [:279] una región determinada del ente (ni del psíquico ni del físico). Él busca una ontología general que ha de colocarse antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la ciencia de la naturaleza, y antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la psicología. Lo que quiero demostrar es que la analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia de la naturaleza, sino una ontología general, una *metaphysica generalis* fundamentada críticamente. El propio Kant dice: La problemática de los *Prolegómenos* —donde ilustra cómo es posible la ciencia de la naturaleza, etc.— no es el motivo central, sino que lo es tal la cuestión sobre la posibilidad de la *metaphysica generalis,* es decir, la realización de la misma.

Pasemos ahora al otro problema de la imaginación. Cassirer quiere mostrar cómo la finitud se vuelve trascendente en los escritos éticos. —En el imperativo categórico reside algo que va más allá del ser finito. Ahora bien, el propio concepto de imperativo nos habla como tal de su relación interna con un ser finito a algo creado (ángel). También esa trascendencia queda todavía dentro de lo creado y de la finitud. Esta relación interna que reside en el propio imperativo, así como la finitud de la ética aparece en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como razón que se mantiene a sí misma *[Selbshalterin],* esto es, de una razón que de modo puro está colocada sobre sí misma y no puede fugarse en dirección a un Eterno, a un Absoluto, pero que tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar en el intermedio es la esencia de la razón práctica. Creo que yerra quien en la concepción de la ética kantiana busca antes que nada hacia dónde se dirige la acción moral y se detiene poco en la función intrínseca de la ley misma para el *Dasein*. No es posible discutir el problema de la finitud del ser moral si no se plantea la pregunta: ¿Qué significa aquí ley y de qué modo es constitutiva la legalidad misma para el [:280] *Dasein* y la personalidad? Que en la ley se encuentra ya previamente algo que va más allá de la sensibilidad no hay que negarlo. Pero la pregunta es: ¿Cómo es la estructura interna del *Dasein* mismo? ¿Es ella finita o infinita?

En esta pregunta de ir más allá de la finitud hay un problema completamente central. Ya he dicho que es una pregunta particular la pregunta por la finitud en general. En efecto, se puede argumentar formalmente sin más: mientras hable sobre lo finito y quiera determinar lo finito como finito he de tener alguna idea de infinitud. Por principio de cuentas esto no dice mucho, aunque sí lo suficiente para poder afirmar que hay aquí un problema central. Como en lo que se explicó como *constitutivum* de la finitud se presenta el contenido de este carácter de la infinitud, debo aclarar aquello que yo dije, a saber, que Kant describe la imaginación del esquematismo como *exhibitio originaria*. Pero esta originalidad es una *exhibitio* del tipo de la interpretación, del darse libremente, en la que hay una indicación hacia el recibir. Por tanto, esa originalidad está en verdad y en cierta manera como la facultad creadora. El hombre como ser finito tiene determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la creación del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de la comprensión del ser. En la medida en que —como Kant dice— la comprensión ontológica del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente, esta infinitud de lo ontológico está vinculada esencialmente a la experiencia óntica, de modo que se puede decir a la inversa: esta infinitud que aflora en la imaginación es en efecto el argumento más agudo en favor de la finitud. En efecto, ontología es un índice de la finitud. Dios no la tiene. Y puesto que el hombre posee *exhibitio,* yace ahí el argumento más agudo de su finitud. En efecto, ontología es algo que necesita sólo un ser finito.

Enseguida se plantea la objeción de Cassirer con relación al concepto de verdad. En Kant el conocimiento [:281] ontológico es aquel que es necesario en general, que toma previamente todas las experiencias fácticas; aquí debo señalar que Kant dice en varios lugares que aquello que hace posible la experiencia, la posibilidad interna del conocimiento ontológico, es algo casual. —La verdad misma es en lo más recóndito una con la estructura de la transcendencia, dado que el *Dasein* es un ente abierto hacia otros y hacia sí mismo. Nosotros somos un ente que se mantiene en el desocultamiento del ente. El mantenerse en la revelabilidad del ente lo denomino ser-en-la-verdad *[In-der-Wahrheit-sein],* y doy un paso más allá al decir: sobre el fundamento de la finitud del ser-en-la-verdad del hombre existe al mismo tiempo un ser-en-la-no-verdad *[In-der-Unwahrheit-sein]*. La no-verdad pertenece al núcleo más íntimo de la estructura del *Dasein*. Y aquí, creo, se encuentra la raíz donde se fundamenta metafísicamente la «apariencia» metafísica de Kant.

Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas válidas universalmente. Si digo: la verdad depende del *Dasein*, ello no es un enunciado óntico en el sentido en que afirmo: verdadero sólo es aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad puede en general solamente serlo como verdad y tiene como verdad en general sólo un sentido, si el *Dasein* existe. Si no existiera

el *Dasein*, no habría verdad, pues no habría en general nada. Sino que con la existencia de algo así como el *Dasein* es como la verdad entra en el *Dasein*. Respecto de la pregunta: ¿qué hay que decir de la validez de la eternidad de la verdad? Esta pregunta se orienta siempre por el problema de la validez, por la frase enunciada, y de ahí se retorna a lo que vale. Y así es como se encuentran valores y cosas parecidas. En mi opinión, el problema se ha de desenvolver de otra manera. La verdad es relativa al *Dasein*. Con esto no se dice que no habría ninguna posibilidad de hacer revelable el ente, tal cual es, para cualquiera. Yo diría, empero, que esta suprasubjetividad de la verdad, este aflorar [:282] de la verdad sobre el individuo singular mismo como ser-en-la-verdad significa estar entregado al ente mismo, estar colocado en la posibilidad de configurarlo por sí mismo. Lo que aquí se puede relevar como conocimiento objetivo, tiene, en conformidad con la existencia fáctica particular (sea cual sea), un contenido de verdad que, como tal contenido, dice algo sobre el ente. La validez peculiar que le es atribuida se interpreta mal cuando se dice: frente al fluir de la vivencia hay un algo constante y eterno, el sentido y el concepto. Yo plantearé la pregunta en contra de esto: ¿qué significa aquí propiamente eterno? ¿De dónde sabemos algo de esa eternidad? ¿No es tal eternidad la constancia en el sentido del ἀεὶ del tiempo? ¿No es esa eternidad nada más que lo que es posible sobre el fundamento de una trascendencia interna del tiempo mismo? Toda mi interpretación de la temporalidad tiene el propósito metafísico de interrogar: ¿todos estos títulos de la metafísica trascendental: *a priori*, ἀεὶ ὄν οὐσία son casuales o de dónde provienen? Si hablan de lo eterno, ¿cómo hay que comprenderlos? Sólo se comprenden y son posibles debido a que en la esencia del tiempo hay una transcendencia interna, de modo que no sólo es el tiempo el que posibilita la trascendencia, sino que el tiempo mismo tiene en sí un carácter horizontal, de modo que yo —en el comportamiento futuro, en el comportamiento que recuerda— tengo siempre, al mismo tiempo, un horizonte de presente, futuro y pasado en general, por lo que aquí se encuentra una determinación ontológica trascendental del tiempo dentro de la cual se encuentra en primer lugar algo así como la constancia de la substancia. —A partir de esto es como hay que comprender toda mi interpretación de la temporalidad. Para descubrir esta íntima estructura de la temporalidad y para mostrar que el tiempo no es sólo un marco en el que se desenvuelven las vivencias y para revelar este más íntimo carácter de la temporalidad en el *Dasein* se requería del esfuerzo de mi libro. Cada página del mismo ha sido escrita puesta la mira únicamente en que, ya desde los antiguos, el problema del ser se ha interpretado siempre con relación al tiempo, en [:283] un sentido completamente incomprensible, y que el tiempo se ha atribuido siempre al sujeto. Con respecto a la conexión de esta cuestión con el tiempo, con respecto a la pregunta por el ser en general, se debía exponer en algún momento la temporalidad del *Dasein*, no en el sentido en que se elabora en alguna que otra teoría, sino en el sentido de plantear la pregunta por el

Dasein humano dentro una problemática completamente determinada. —Toda esta problemática de *Ser y tiempo* donde se trata del *Dasein* del hombre no es una antropología filosófica; a este efecto es demasiado estrecha, demasiado provisional. Yo creo que aquí se encuentra una problemática que hasta este momento no se ha desarrollado nunca como tal, una problemática que se determina por la pregunta: Si ha de ser factible la posibilidad de la comprensión del ser y, con ella, la posibilidad de la trascendencia del hombre y, con ella, la posibilidad del comportamiento configurador hacia el ente, del acontecer histórico en la historia universal del hombre mismo, y si tal posibilidad está fundada sobre una comprensión del ser y si esta comprensión ontológica de un modo u otro está orientada hacia el tiempo, entonces la tarea es: mostrar la temporalidad del *Dasein* con relación a la posibilidad de la comprensión del ser. A ello están orientados todos los problemas. El análisis de la muerte tiene la función de mostrar en una dirección la radical orientación al futuro del *Dasein [die radikale Zukünftigkeit des Daseins],* mas no producir una tesis metafísica y última en total sobre la esencia de la muerte. El análisis de la angustia tiene como única función no hacer visible un fenómeno central en el hombre, sino preparar la pregunta: ¿En base a qué sentido metafísico del *Dasein* mismo es posible que el hombre en general se pueda encontrar situado ante algo semejante como la nada? El análisis de la angustia se dispone de tal modo que la posibilidad de pensar algo como la nada sólo como idea está fundamentada a la vez en esta determinación de la disposición afectiva de la angustia. Sólo cuando comprendo la nada o la [:284] angustia tengo la posibilidad de comprender el ser. El ser es incomprensible si la nada también lo es. Y sólo en la unidad de la comprensión del ser y de la nada surge la cuestión del origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué, y por qué tiene que preguntar? Estos problemas centrales del ser, de la nada y del porqué son de los más elementales y concretos. Es hacia estos problemas en dirección a los cuales está orientada toda la analítica del *Dasein*. Y creo que por esta captación previa se verá que la suposición entera bajo la que se encuentra la crítica de *Ser y tiempo* no ha llegado al núcleo propiamente dicho de la intención; tanto que en otro lugar concedo que, si se toma esta analítica del *Dasein*, en cierto modo cerrada en *Ser y tiempo,* como una investigación sobre el hombre y luego se plantea la pregunta de cómo, sobre la base de esta comprensión del hombre, ha de ser posible la comprensión de una configuración de la cultura y de los ámbitos culturales —si esta cuestión se plantea así, se hace imposible decir algo sobre lo que aquí se habla. Todas estas cuestiones son inadecuadas con relación a mi problema central. Planteo aún otra pregunta metódica: ¿Cómo se ha de plantear tal metafísica del *Dasein*, cuya determinación estriba en el problema de ganarse un terreno para el problema de la posibilidad de la metafísica? ¿No hay a su base una visión del mundo determinada? No me comprendería a mí mismo si afirmara que brindo una filosofía libre de todo punto de vista. Y aquí se expresa un

problema, a saber, el de la relación de filosofía y visión del mundo. La filosofía no tiene como tarea la de ofrecer una visión del mundo, aunque la visión del mundo sea la presuposición del filosofar. Y la visión del mundo que brinda el filósofo no es directa en el sentido de una doctrina, como tampoco en el sentido de un influjo, sino que la visión del mundo que da el filósofo se basa en que al filosofar se radicaliza la transcendencia del *Dasein* mismo, [:285] esto es, la posibilidad interna de este ser finito de comportarse frente al ente en su totalidad. Dicho de otro modo: Cassirer afirma: No comprendemos la libertad, sino sólo la incomprensibilidad de la libertad; la libertad no se deja comprender. La pregunta: ¿Cómo es posible la libertad?, tiene un sentido contradictorio. Pero de esto no se sigue que en cierto modo permanezca aquí detenido un problema de lo irracional, sino que, porque la libertad no es objeto de la aprehensión teórica —sino más bien objeto del filosofar— lo anterior no es otra cosa sino que la libertad sólo es y puede ser en la liberación. La única relación adecuada con la libertad en el hombre es el liberar-se de la libertad en el hombre.

Para entrar en esta dimensión del filosofar, que no es asunto de discusión erudita, sino un asunto sobre el que el filósofo particular nada sabe y una tarea ante la que él se ha de doblegar, esta liberación del *Dasein* en el hombre ha de ser la tarea única y central que puede realizar la filosofía como filosofar. Y en este sentido me inclino a creer que Cassirer emplea un *terminus ad quem* muy distinto en el sentido de una filosofía de la cultura. Esta pregunta de la filosofía de la cultura obtiene su función metafísica en el acontecer de la historia humana si ella no permanece siendo una mera exposición de las diversas secciones, sino que, al mismo tiempo, en su dinámica interna, se enraíza de tal manera que se haga visible en forma expresa y previamente, no con posterioridad, en la metafísica del *Dasein* mismo como acontecer fundamental.

Preguntas a Cassirer:

1. ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿Cuál es el modo en que el hombre puede participar en la infinitud?

2. ¿Se ha de ganar la infinitud como determinación privativa de la finitud, o se trata de un ámbito propio?

[:286] ***3.*** ¿Hasta dónde tiene la filosofía la tarea de liberar de la angustia? ¿O no tiene la tarea de entregar al hombre justamente de modo radical a la angustia?

Cassirer: Sobre 1. No de otro modo más que a través del medio de la forma. Tal es la función de la forma, a saber, que el hombre, al transformar su *Dasein* en forma, es decir, al tener el hombre que transformar todo lo que es en él vivencia en una figura objetiva cualquiera en la que él se objetiva, él no se libera con ello radicalmente de la finitud del punto de partida (puesto que éste se relaciona todavía con su propia finitud), sino que, a medida que crece desde su finitud, la conduce hacia algo nuevo. Y esto es la infinitud

inmanente. El hombre no puede realizar el salto de su propia finitud hacia una infinitud realista. Ahora bien, él puede y debe tener la metabase que lo lleve de la inmediatez de su existencia a la región de la forma pura. Y su finitud la posee sólo en esta forma. «Del cáliz de este reino del espíritu se vierte sobre él la infinitud». El reino del espíritu no es un reino metafísico del espíritu; sino que el auténtico reino del espíritu es el mundo espiritual fabricado por él mismo. Que él lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud.

Sobre 2. No es sólo una determinación privativa, sino un ámbito propio, mas no un ámbito que sólo se ha ganado negativamente hacia lo finito; no sólo está constituido en la infinitud un antagonismo hacia la finitud, sino que en cierto sentido es la totalidad la completud de la finitud. Pero esta completud de la finitud es lo que constituye justamente la infinitud. Goethe: «¿Quieres llegar a lo infinito?, recorre en todas sus partes lo finito». Mientras se completa la finitud, esto es, mientras se recorre en todas sus partes, ella se dirige hacia la infinitud. Esto es lo contrario de privación, es completud perfecta de la finitud misma.

[:287] Sobre 3. Se trata de una pregunta completamente radical que sólo se puede responder con un cierto tipo de confesión. La filosofía ha de hacer que el hombre sea libre tanto cuanto lo pueda ser. Al hacerlo, creo yo que lo libera por supuesto, en cierto sentido radicalmente, de la angustia como mera disposición afectiva *[Befindlichkeit]*. Creo, como ha dicho Heidegger antes hoy mismo, que la libertad propiamente sólo se puede hallar en el camino de la progresiva liberación que en realidad es de por sí un proceso inacabable. Creo que él subscribiría esta concepción. De todas maneras veo que aquí reside el problema más difícil. Querría que el sentido, la meta, de hecho sea la liberación en este sentido: «¡Arrojad lejos de vosotros la angustia de lo terrenal!» Ésta es la posición del idealismo a la que siempre me he acogido.

Moderador: Observación filológica: Ambos señores hablan un idioma totalmente distinto. Para nosotros se trata de hallar en esos dos idiomas algo común. Cassirer, por su parte, ya ha hecho un intento de traducción en su «espacio de acción». Queremos saber si Heidegger reconoce esa traducción. La posibilidad de traducción llega tan lejos hasta que haya aparecido algo que no pueda traducirse. Éstos son los términos que encuentran lo característico de cada lenguaje. He intentado buscar y juntar algunos de esos términos de ambos idiomas que dudo que sea posible traducir en la lengua del otro. Menciono las expresiones de Heidegger: el *Dasein*, el ser, lo óntico. Y, a la inversa, las de Cassirer: lo funcional en el espíritu y la transformación del espacio originario en otro. Si resultara que no hubiera traducción, de un lado y otro, para esos términos, sería en ellos donde se habría de buscar la diferencia entre el espíritu de la filosofía de Cassirer y el de la de Heidegger.

[:288] *Heidegger*. En la primera conferencia Cassirer ha empleado las expresiones: *terminus a quo* y *teminus ad quem*. Podría decirse que el *terminus ad quem* de Cassirer es la totalidad de una filosofía de la cultura, en el sentido de un esclarecimiento de la totalidad de las formas de la conciencia configuradora. El *terminus a quo* cassirereano es completamente problemático. Mi posición es a la inversa: el *terminus a quo* es mi problemática central, la que yo desarrollo. La cuestión es: ¿Es mi *términus ad quem* tan claro? A mi entender éste estriba no en la totalidad de una filosofía de la cultura, sino en la pregunta: τί τὸ ὄν, o sea, ¿qué significa en general ser? Es desde la pregunta por adquirir una base para el problema fundamental de la metafísica que ha surgido para mí la problemática de la metafísica del *Dasein*. O, para retomar una vez más al núcleo de la interpretación de Kant: mi intención no era la de aportar algo nuevo por lo que hace a la interpretación en el marco de la teoría del conocimiento y hacer resaltar la imaginación, sino esclarecer que la problemática interna de la *Crítica de la razón pura*, o sea la pregunta por la posibilidad de la ontología, nos lleva de regreso a una explosión radical de aquel concepto en el sentido tradicional que para Kant era el punto de partida. Cuando Kant dice que las tres preguntas fundamentales se pueden reconducir a la cuarta: ¿Qué es el hombre?, esta pregunta se convierte en susceptible de ser interrogada en su carácter de pregunta. Traté de mostrar que no es más comprensible por sí mismo partir de un concepto del logos, sino que la pregunta de la posibilidad de la metafísica exige una metafísica del *Dasein* mismo como posibilidad del fundamento de una pregunta de la metafísica, de modo que la pregunta por lo que sería el hombre no se ha de responder tanto en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente se ha de esclarecer con relación a la perspectiva en que se haya de colocar.

Y ahora vuelvo a los conceptos de *terminus a quo y* [:289] *terminus ad quem*. ¿Se trata sólo de un planteamiento heurístico o reside en la esencia de la filosofía misma el que ella posea un *terminus a quo* que se puede convertir en problema, y poseer además un *terminus ad quem* que esté en una correlación con el *terminus a quo?* Esta problemática me parece que aun no se ha tratado hasta este momento claramente en la filosofía cassirereana. Cassirer se preocupa ante todo por plantear las distintas formas de la configuración, para, a continuación con vista a estas configuraciones, realizar posteriormente una cierta dimensión de las fuerzas configuradoras mismas. Pero se podría decir: Entonces esta dimensión es en el fondo lo mismo que lo que denomino *Dasein*. Mas esto sería erróneo. La diferencia se ve del todo clara en el concepto de libertad. He hablado de la liberación en el sentido de que la liberación de la transcendencia interna del *Dasein* constituye el carácter fundamental del filosofar mismo. Pero en ello el sentido propio de esta liberación no estriba en ser libre de cierta manera para las imágenes configurantes de la conciencia y para el reino de la forma, sino en ser libre para la finitud del *Dasein*. O sea, introducirse en el estar arrojado *[Geworfenheit]*

del *Dasein*; introducirse en el antagonismo que reside en la esencia de la libertad. No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo. Pero ser yo mismo no en el sentido ahora de un fundamento de explicitación indiferenciado, sino más bien: el *Dasein* es el acontecer fundamental propio en el que el existir del hombre y toda la problemática de la existencia misma se convierte en esencial.

Partiendo de aquí es como, yo creo, se puede dar respuesta a la pregunta del moderador sobre la traducción. Creo que lo que designo como *Dasein* no se puede traducir por un concepto de Cassirer. Si se quisiera designar por tal a la conciencia, eso es precisamente lo que he intentado rechazar. Lo que denomino *Dasein* está esencialmente codeterminado no sólo mediante lo que [:290] se denomina vida, sino que se refiere a la unidad originaria y a la estructura inmanente de relación de un hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal atadura en un cuerpo, está en cierta vinculación con el ente en medio del cual se halla, mas no en el sentido de un espíritu que mira con desprecio, sino en el sentido de que el *Dasein*, arrojado en medio del ente, realiza como libre una ruptura en éste que siempre es histórica y en último sentido casual; tan casual que la forma suprema de la existencia del *Dasein* sólo se deja reconducir de vuelta a escasos y raros momentos de la duración del *Dasein* entre la vida y la muerte, por lo que cabe decir que el hombre sólo existe en realmente pocos momentos en la cima de su propia posibilidad, mientras que en el resto se mueve en medio de su ente.

La pregunta por qué clase de ser se encuentra en su filosofía de la forma simbólica, la pregunta central por la constitución interna del ser, es lo que determina la metafísica del *Dasein* —y ella determina no con la intención de una sistemática previamente dada de los ámbitos culturales y de las disciplinas filosóficas. En toda mi labor filosófica hago a un lado la figura y división de las disciplinas filosóficas tradicionales, puesto que creo que la orientación por éstas es la fatalidad más grande en la dirección de donde no es posible regresar a la problemática interna de la filosofía. Ni Platón ni Aristóteles supieron nada de una división semejante de la filosofía. Una división semejante era asunto de las escuelas, o sea, de una filosofía tal que ha perdido la problemática interna del preguntar, y se requieren esfuerzos para romper totalmente esas disciplinas. Y ciertamente porque, cuando atravesamos por las disciplinas de la estética, etc., regresamos de nuevo a la forma específica y metafísica del ser de los ámbitos correspondientes. El arte no es sólo una forma de la conciencia que se configura, sino que el [:291] arte mismo tiene un sentido metafísico en el interior del acontecer fundamental del *Dasein* mismo.

Intencionalmente he suprimido estas diferencias. No es posible llegar a un trabajo objetivo mediante nivelaciones. Más bien, por el hecho de que se logra mayor claridad precisando la exposición, prefiero volver a plantear toda la discusión bajo el signo de la crítica kantiana de la razón pura, y fijar de nuevo la pregunta por lo que es el hombre

como la pregunta central. Pero, al mismo tiempo que la pregunta, que no planteamos en algún sentido ético aislado cualquiera, sino que a partir de la problemática de ambos planteamientos se aclara que la pregunta del hombre es esencial para los filósofos sólo en el modo en que el filósofo prescinde de sí mismo sin más, que la pregunta no puede ser planteada de modo antropocéntrico, sino que tiene que ser mostrado: por el hecho de que el hombre es el ser que es trascendente, esto es, abierto al ente en la totalidad y a sí mismo, que el hombre mediante este carácter extrínseco se coloca al mismo tiempo dentro del todo del ente en general —y que sólo así tiene sentido la pregunta y la idea de una antropología filosófica. La pregunta por la esencia del hombre tiene únicamente sentido y derecho no cuando se investiga al hombre empíricamente como objeto dado, tampoco cuando se bosqueja una antropología del hombre, sino cuando ha sido motivada desde la problemática central de la filosofía misma, la cual tiene que reconducir de retorno al hombre más allá de sí mismo y a la totalidad del ente, para revelarle ahí, a pesar de toda su libertad, la nulidad *[Nichtigkeit]* de su *Dasein*; una nulidad que no ha de dar pie a pesimismo ni a tristeza, sino a la comprensión de que un actuar propio está sólo ahí donde hay resistencia y que la filosofía tiene la tarea de arrojar en cierta manera de regreso al hombre, desde el aspecto indolente de un hombre que sólo utiliza las obras del espíritu, hacia la dureza de su destino.

[:292] *Cassirer:* También soy contrario a la nivelación. Lo que intentamos, y a lo que queremos debemos y podemos llegar, es que, permaneciendo en el propio lugar, no obstante, se vea cada uno no ya a sí mismo sino también al otro. El que esto tenga que ser posible me parece estar en la idea del conocimiento filosófico en general, en una idea que el propio Heidegger reconocerá. No intentaré mover a Heidegger de su posición y forzarlo a que adopte otro punto de vista, sino que sólo trataré de hacerme comprensible su posición.

Creo que se ha esclarecido ya dónde está la contraposición. No es fructífero, empero, tratar una y otra vez de destacar esta contraposición. Estamos en una posición de la que poco se puede sacar mediante meros argumentos lógicos. No se puede obligar a nadie a adoptar esta posición, y no hay semejante coerción puramente lógica que pueda forzar a alguien a partir de una posición que a mí mismo me puede parecer esencial. Aquí estaríamos condenados entonces a una relatividad. «La clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es.» Pero no nos hemos de empecinar en esa relatividad que colocaría al hombre empírico en el centro. Ha sido muy importante lo que Heidegger ha dicho por último.

Tampoco su posición puede ser antropocéntrica, y si no lo quiere ser, pregunto ¿dónde está, pues, ahora el centro común de nuestra contraposición? Que no puede estar en lo empírico es claro. De nuevo debemos buscar el centro común. Pero digo que ni

siquiera es necesario que lo busquemos. Tenemos dicho centro precisamente porque hay un mundo humano objetivo común en el que en modo alguno están suprimidas las diferencias de los individuos, aunque con la condición de que ahora aquí está tendido el puente de un individuo a otro. Esto aparece siempre una y otra vez para mí en el fenómeno originario del lenguaje. Cada uno habla su lenguaje [:293] y es impensable que se pueda traducir el lenguaje de uno en el de otro. No obstante, todos nos comprendemos mediante el medio del lenguaje. Existe por tanto algo así como *el* lenguaje. Y algo así como una unidad sobre la infinitud de los diferentes modos de hablar. Aquí reside el que para mí es el punto decisivo. Y por eso yo parto de la objetividad de la forma simbólica, porque aquí lo incomprensible está hecho. El lenguaje es el ejemplo más claro. Afirmamos que tenemos aquí un terreno común. Lo afirmamos por lo pronto como postulado. Y, a pesar de todos los engaños, no nos perderemos si mantenemos en esta exigencia. Esto es lo que querría denominar el mundo del espíritu objetivo. Del *Dasein* se devana el hilo que, a través del medio del espíritu objetivo, nos enlaza una vez más con otro *Dasein.* Y quiero decir que no hay otro camino de *Dasein* a *Dasein* si no es a través de este mundo de las formas. Existe este *faktum*. Si no se diera éste, no se sabría cómo podría haber algo como un comprender-se. Incluso el conocer no deja de ser un caso fundamental de esta afirmación: que se pueda formular un enunciado objetivo sobre una cosa y que él tenga el carácter de la necesidad que para nada toma en cuenta la subjetividad del individuo particular.

Heidegger ha dicho con razón que el fundamento de su metafísica es el mismo que determinó a Platón y a Aristóteles: ¿Qué es el ente? Ha dicho, además, que Kant se ha vinculado una vez más a esta pregunta fundamental de toda metafísica; esto lo concedo sin más. Me parece, empero, que existe una diferencia esencial que radica precisamente en lo que Kant ha denominado giro copernicano. Mediante dicho giro en modo alguno me parece que se haya hecho a un lado la cuestión del ser. Esto sería una interpretación completamente falsa. Pero la pregunta por el ser recibe ahora, por ese giro, una figura mucho más complicada que la que tenía en la Antigüedad. ¿En qué consiste el giro? «Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos […] Ensáyese, por eso, una vez, [:294] si acaso no avanzamos mejor […] si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento»**. Es decir, que a la pregunta por la determinación de los objetos precede la pregunta por la constitución ontológica de la objetividad en general, y que lo que es válido para esta objetividad en general ha de valer para todo objeto que se halle en el interior de esta estructura del ser. Lo nuevo en este giro me parece que reside en que no existe una única estructura semejante del ser, sino que tenemos estructuras del ser completamente distintas. Cada nueva estructura del ser tiene sus propios presupuestos *a priori*. Kant muestra que él está enlazado a las condiciones de la posibilidad de la experiencia. Kant muestra cómo cada clase de nueva

forma concierne a un nuevo mundo de lo objetivo, cómo el objeto estético no está enlazado con el empírico, cómo tiene sus propias categorías *a priori*, cómo el arte construye un mundo, cómo estas leyes son diferentes de las leyes de lo fisical. Con esto se introduce una multiplicidad del todo nueva en el problema del objeto en general. Y, a través de esto, se convierte la antigua metafísica dogmática ahora precisamente en la nueva metafísica kantiana. El ser de la vieja metafísica era la substancia, lo único subyacente. El ser en la nueva metafísica no es ya, en mi lenguaje, el ser de una substancia, sino el ser que deriva de una multiplicidad de determinaciones y significados funcionales. Y aquí me parece que reside el punto esencial de la diferencia entre mi posición y la de Heidegger.

Yo permanezco detenido en el planteamiento kantiano de lo trascendental como fue formulado siempre por Cohen. Éste vio lo esencial del método trascendental en que dicho método comienza con un *faktum*. Él solamente restringió esta definición general: «Empezar con un *faktum* para preguntar por la posibilidad de ese *faktum*», [:295] al colocar como lo propiamente digno de ser preguntado una y otra vez la ciencia matemática de la naturaleza. Kant no se coloca dentro de esta restricción. Pero yo pregunto ahora por la posibilidad del *faktum* lenguaje. ¿Cómo tiene lugar, cómo es pensable que en ese medio nos podamos entender de un *Dasein* a otro? ¿Cómo es posible que podamos ver en general una obra de arte como algo determinado objetivamente, como un ente objetivo, como eso pleno de sentido en su totalidad?

Esta pregunta tiene que ser todavía resuelta. Quizá no puedan resolverse todas las preguntas de la filosofía a partir de ésta. En muchos ámbitos quizá no se pueda sacar nada partiendo de aquí; pero es preciso que antes que nada se plantee por lo pronto una vez la pregunta. Y creo que sólo cuando se haya planteado esta pregunta se habrá despejado el acceso hacia el planteamiento de Heidegger.

Heidegger: La última cuestión de Cassirer sobre la contraposición entre Kant y la Antigüedad me brinda la oportunidad de caracterizar la obra completa. La pregunta de Platón tiene que ser repetida, digo yo. Esto no quiere decir que volvamos a la respuesta que dieron los griegos. Se ve obviamente que el ser mismo se halla escindido en una multiplicidad y que existe un problema central en ganar un terreno para comprender la multiplicidad interna de los modos del ser a partir de la idea de ser. Por lo mismo creo que para mí es importante adquirir este sentido de ser en general como algo central. Y el único esfuerzo de mis investigaciones está dirigido a adquirir el horizonte para la pregunta por el ser, su estructura y su multiplicidad.

El mero mediar no nos ayudará productivamente a proseguir. Pertenece al ser de la filosofía, como un asunto finito del hombre, el que ella esté limitada a la finitud del hombre, como ningún logro creador de éste. Precisamente porque la filosofía se dirige al

todo y a lo supremo del hombre, [:296] tiene que mostrarse en ella la finitud de un modo enteramente radical.

De lo que se trata es de que Ustedes tomen de nuestra disputa una cosa: no orientarse por la diversidad de las posiciones de los que filosofan, ni ocuparse de Cassirer y de Heidegger, sino que vayan tan lejos como para haber sentido que nos encontramos en camino de tomar con seriedad, una vez más, la pregunta central de la metafísica. Y querría llamarles la atención sobre el hecho de que lo que ven aquí en pequeña escala, la diferencia entre filósofos en la unidad de la problemática, cuando se trata en una escala mayor se expresa de manera muy distinta, y que, en la confrontación con la historia de la filosofía, el primer paso es liberarse, en la historia de la filosofía, de la diferencia de las posiciones y puntos de vista para ver cómo precisamente la diferenciación de los puntos de vista es la raíz del trabajo filosófico.

[:297] V. Sobre la crítica del libro de Kant de Odebrecht y Cassirer

Pregunta fundamental: Esencia y fundamentación
de la *finitud* del *conocimiento humano;*
problema de la finitud en general.

1. La finitud del conocer
(Cassirer, Odebrecht)
(sobre las críticas a mi interpretación de Kant)

1) ¿Qué debe y quiere la comparación de nuestro conocer con el conocer absoluto? Solamente explicar lo que se dice con la finitud de *nuestro* conocer, donde se ve su finitud.

El conocer absoluto es sólo una idea construida (*cf.* p. 24) —y por cierto a partir de nuestro conocer; en él se separa lo finito y se libera lo que es la esencia. Para ello no se requiere del conocimiento real de lo que está realmente ahí delante de nosotros del conocimiento absoluto —eso significaría *ser Dios mismo*— y nosotros probamos justamente con ello, además, que llevamos sólo a la construcción de la idea rectora tanto más la *finitud*.

2) En modo alguno se «deduce» por mí el conocer finito a partir de la intuición absoluta, como *Odebrecht* dice (*Blätter für Deutsche Philosophie* V, 1, 1931), como si «el carácter de intuición del pensamiento [pudiera] resultar necesariamente del concepto superior del *intuitus originarius*».

Más bien: este no es un resultado de algo mediante una deducción, sino que se nos revela en la experiencia fundamental de la dependencia a una donación *[Gebung]*. Todo continúa siendo como lo era para los antiguos aunque se prescinda de *designar* esto como conocer *finito* (desde luego que tiene que interpretarse entonces lo finito necesariamente de otra manera, lo «terrenal» —punto de vista y plano de esta interpretación). Se *tiene* entonces que concebir y denominar en el contexto y con relación [:298] a la *intención de Kant (cf. ¡Fenoménos y noúmenos! ¡Kant y el problema de la metafísica*, pp. 33 y ss.! *Cf. Kant y el problema de la metafísica*: Finitud —*esclarecida*, en lo que ella consiste con relación a nuestro conocer, con vista a este mismo).

Estar-arrojado el fundamento de la finitud del conocer (*cf. Kant y el problema de la metafísica*, p. 26) concebido ante todo como dependencia con respecto al ente que no somos nosotros mismos. La finitud no es primariamente la del conocer, sino que ésta es consecuencia esencial del estar-arrojado. Y justamente en ello se funda la necesidad del *pensar* como un servir de la intuición, suponiendo que *interpretación [Auslegung] y determinidad [Bestimmtheit]* sean necesarias para tener la experiencia del ente (si se ha probado como necesario para el intuir finito en tanto conocimiento finito primario; posteriormente, probados, al mismo tiempo, la posición de servicio y el servicio como esencial para el entendimiento (*cf. Kant y el problema de la metafísica*, pp. 27 y ss.).

«Pensar» es índice de la finitud, es decir, del ser dependiente de la intuición que surge del ser dependiente de la donación —estar-arrojado. Este surgir o sea fundar quiere decir relaciones esenciales. *Pensar no se convierte en intuir* (Odebrecht) *sino que se mantiene como representar* y el representar de algo en general se comprende como requerido necesariamente de la intuición finita si es que ha de ser conocimiento.

«*Conocer es primariamente intuir*» (¡*Kant y el problema de la metafísica*, p. 21, *cf.* las observaciones que ahí se realizan!), es decir el *carácter fundamental en el conocer es intuir*. No obstante, para el conocer finito este carácter es ciertamente el necesariamente fundante en primera línea, pero —precisamente porque es finito— *no es suficiente*.

Mostrar enseguida la esencia formal y apofántico-veritativa del *juicio* a partir del carácter de posición de servicio del pensar.

El entendimiento está esencialmente para el conocer finito; es decir, él se destaca incluso sobre la intuición, a saber: en su carácter de la finitud.

[:299] 2. Sobre la crítica de Cassirer

Una pregunta fundamental en *dos* puntos de vista. Esencia del conocimiento:

1) que conocimiento sea «*primariamente*» (*cf.* texto) intuición (no conocimiento intuición), pero infinito: «sólo» intuición (finitud como construcción).

El «primariamente» referido a «secundariamente» —esto no es algo *sin importancia*, sino, conforme a la esencia, tan necesario, pero en la estructura de la *posición de servicio*; que este sirviente —como lo *finito*— precisamente *se equivoque [sich vermißt],* no es ninguna prueba a favor de la infinitud, sino a la inversa. Kant mismo no está a la altura de este fenómeno.

2) De todo esto, conocimiento no es ***a)*** ni intuición ni pensar «*solamente* cada uno»; pero tampoco ***b)*** tanto intuición *como también* pensar, ambos, sino ***c)*** *lo tercero* y *esto* pero como algo más originario, imaginación y «tiempo»; pero con ello, sin embargo, un *problema*.

3. Cassirer

¿Qué pasa con la enseñanza sobre la espontaneidad del entendimiento allí donde justamente la imaginación se coloca por mí en el centro?

Pero Cassirer calla que este énfasis en el entendimiento es justamente ambiguo y que la escuela de Marburgo ha emprendido algo completamente distinto —¡Sólo entendimiento y sólo Lógica e intuición solamente un resto fatal que *debe desaparecer* en el proceso infinito! ¡*Espacio y tiempo como conceptos del entendimiento*!

¡*No afirmo nunca* que el entendimiento trae simplemente algo posteriormente que sería por así decirlo prescindible! (Schleppe).

Y lo que Cassirer quiere con la portadora de la antorcha es solamente una imagen y no dice nada sobre la esencia de la *relación* del pensar con la intuición. Pero esto está justamente oculto como problema en el fenómeno de la *imaginación*.

[:300] 4. Sobre Cassirer

Esencia del entendimiento y finitud

El entendimiento sirve como *portador de la antorcha*; en cualquier caso sirviendo; y qué quiere decir *portar la antorcha* —¡aclarar!

Él no es objetivamente el que da la luz sino que el que está necesitado de ella; como entendimiento sólo *determinar*. Él ilumina *sólo* como *entendimiento esquematizado*; precisamente, por sí mismo, no puede ni siquiera *servir*.

Cassirer se quede fijado en la letra y pasa por alto precisamente la problemática del entendimiento puro y de la lógica.

5. «Finitud» (Cassirer)

Cierto —problema, pero la pregunta decisiva es sin embargo: ¿por qué? y ¡cómo!

Filosofar sobre la finitud sólo así porque para uno u otro emerge quizá una vez en el momento de una modorra no es por cierto una motivación *filosófica*.

¡Todo se ve como si Cassirer hubiera pasado *completamente* de lado por el tema central!

6. Cassirer (General)

Sigue Cassirer su bello principio —entrar a la intención (¿«finitud»? ¿Sí y no!): pregunta por el ser y pregunta por el hombre, incluso que ésta justamente se convierta en problemática —de esta manera se mueve el problema entero de la conciencia: *¡Los de Marburgo*: *Intuición* y pensamiento, sí, *lo tercero!*

¡No! No se ha comprendido ni valorado ni este problema ni la interpretación total a partir de esta pregunta. En lugar de ello: [:301] desde cualquier lado objeciones que tienen lo insidioso de que todas ellas son ¡*en parte*! correctas. Cassirer desconoce completamente que en la interpretación se trata de la elaboración de un problema, de que este problema debe convertirse en primer lugar en visible y en el recuerdo a Kant. Es *mediante ello* que se estimula una interpretación. Eso determina la objetividad histórica. Un *Kant en sí* —que, presuntamente, no nos importa a nosotros o que deja todo sin determinar (Ebbinghaus)— es un equívoco fundamental.

Pero también Cassirer trabaja con la idea oculta de una interpretación correcta semejante.

7. Sobre Cassirer

De acuerdo: no recorrer el círculo total de la problemática (25) Tampoco la intención — ni siquiera la de: interpretar sólo una parte, sino, a partir de un problema, sí, del *problema fundamental*, hacer visible en Kant el «problema de la metafísica» y ciertamente desde la «parte» que, según la interpretación habitual, se construye por delante solamente como «teoría del conocimiento».

En *esta parte* debe ser perseguida la perspectiva en dirección al *problema de la metafísica* que *Kant transformó de modo fundamental —base* y parajes de esta transformación.

8. Sobre Cassirer

Intención: Clarificación del esfuerzo común.

Pregunta: ¿Por qué Cassirer no puede permanecer sobre el territorio que yo elegí? (p. 4)

1) ¿Se puede desarrollar y fundamentar el *problema de la metafísica* de otro modo?

2) ¿No se mueve Kant tácticamente sobre este territorio?

3) ¿O es solamente discutible, *qué tanto* él hace esto de modo conciente y en *primera* línea?

[:302] Sobre 3) ¡¡Concedo sin más que mi interpretación es violenta *[gewaltsam]* y excesiva *[übersteigernd],* pero justamente bajo la presuposición de 2) y 1)!!

¡La intención se dirige hacia Kant —*y* al *problema* de la metafísica!

9.

La apreciada remisión a la conocida carta a M. Herz requiere finalmente de una vez poner en duda su pertinencia. Se atiende poco al hecho de que Kant, justamente, después de haber creído terminar «en aproximadamente tres meses», necesitó todavía casi diez años.

Ahí tiene que haber acontecido algo en ese ínterin. En la carta el problema está orientado, de modo aun demasiado tradicional aunque ya en forma crítica, a la pregunta por la posibilidad del conocimiento puro del entendimiento como si éste existiera simplemente por sí. Aunque se ve la sensibilidad, no se ve propiamente de forma central la finitud.

10. *Cassirer*

Lo meramente antropológico y el contenido del sentido ley, fenómeno y cosa en sí. En lugar de ello Ser y tiempo *ser y deber*.

Pero: Idea — ¡incluso esquema! (Analogon). Ley —*representada esencialmente*.

11.

El ser en la modalidad del ser-deber [Sollsein].

[:303] 12.

La realidad práctica de la libertad. Esto inteligible *no* es aprehensible teóricamente.

Ser finito de razón —afectado por sensibilidad. *Éste como tal* nada meramente antropológico, sino el ser total. Justamente superar esta separación —contenido-de-sentido y meramente «psicológica».

[:304] VI. Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866

El periodo del reporte cubre el surgimiento, formación, repercusión y reestructuración *de la* investigación filosófica en la Universidad de Marburgo que como «*Escuela de Marburgo*» tiene ya una posición fija y unívoca en la historia de la filosofía.

La quiebra de la escuela hegeliana codujo hacia la mitad del siglo XIX a una descomposición general de la filosofía. En el entorno de las ciencias positivas (historia y ciencias naturales) que florecía al mismo tiempo la filosofía perdió su prestigio completamente. Donde ella se cultivaba, ello acontecía en la ignorancia e inversión de su propia esencia. Ella debía legitimarse ante la conciencia científica dominante a través de una igualación —que iba en contra de ella misma— a las ciencias positivas como «filosofía» *científico-natural* (psicología) o como *historia* de la filosofía.

La renovación de la filosofía científica que comienza desde los años sesenta apuntaba, por el contrario, aunque a tientas, a una recuperación de la comprensión de la problemática filosófica autónoma. Los esfuerzos en torno al objeto, modo de tratamiento y unidad sistemática de la filosofía recibieron impulsos decisivos y fomento determinante a través del trabajo de investigación desarrollado en la Universidad de Marburgo. Él busco asegurar en primer lugar otra vez la esencia científica de la filosofía a través de una nueva apropiación del trabajo «crítico» *de Kant*. Ya en los años sesenta, mediante *Eduard Zeller* (profesor de filosofía en Marburgo en 1849-1862), *Otto Liebmann*, *Hermann von Helmholtz* y *Friedrich Albert Lange* (profesor ordinario de filosofía en Marburgo en 1873-1875) se hacía más fuerte el llamado: ¡Vuelta a *Kant*! Pero sólo [:305] *Hermann Cohen*, con su obra «*Kants Theorie der Erfahrung*» (1871), colocó la reapropiación de Kant antes iniciada en el punto científicamente decisivo y determinó en forma positiva y negativa las variedades posteriores del «*Neokantismo*». Por la misma época aparecieron dos obras, la *Vida de Schleiermacher I* (1870) de Wilhelm Dilthey y la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) de Franz Brentano, cuyas tendencias se mantenían aparte de una renovación de *Kant*. No obstante, ellas se convirtieron en el punto de partida de la «filosofía de la vida» *[Lebensphilosophie]* de *Dilthey* orientada hacia el problema de la historicidad del *Dasein* y en el estímulo para el desarrollo de la investigación *fenomenológica* fundada por *Edmund Husserl*. En ambas

direcciones, que hoy comienzan a fundirse en forma sistemática, se delineaba la superación del Neokantismo, aunque de tal modo que también el desarrollo y reestructuración de la «Escuela de Marburgo» fue impulsado por ellas.

En su principal obra filosófica, *Historia del materialismo* (1865), *Friedrich Albert Lange* había atribuido una significación filosófica fundamental al idealismo crítico de *Kant* en la medida en que en él se tenía que superar el materialismo como «la visión del mundo *reguladora*, más simple». Sobre el fundamento de una comprensión de Kant que él mismo había logrado con su trabajo, *Lange* conoció inmediatamente el alcance de la obra de *Cohen* y no vaciló en someter a un renovado examen su propia concepción de Kant. *Lange* motivó a *Cohen* a desarrollar su trabajo de habilitación como profesor en Marburgo (en noviembre de 1873). Ya en el año siguiente, tras la muerte de Weißenborn, *Cohen* fue propuesto como único candidato al puesto de profesor ordinario. No ganó esta cátedra pero, en la Pascua de 1875, se convirtió en profesor extraordinario y, después de la muerte de *Lange* (en noviembre de 1875), se hizo del puesto de profesor de éste mismo que mantuvo hasta 1912. Después de su jubilación, *Cohen* se mudó para Berlín donde, al lado de una productiva actividad literaria, impartió lecciones y clases en la institución de enseñanza teológico-judía hasta su muerte (en abril de 1918).

Cohen buscó el centro de la problemática kantiana en [:306] la unidad sintética, originaria de la apercepción trascendental. El vio el problema de la constitución de la realidad en general en la pregunta por el origen de la objetividad del objeto del conocimiento físico-matemático desde el contexto de realización del pensamiento puro. Con la tarea de una fundamentación lógico-trascendental del conocimiento científico de la naturaleza así comprendida, la filosofía debía recibir un círculo de problemas propio, inaccesible por principio a las ciencias positivas. La delimitación del conocimiento teórico con respecto al comportamiento práctico-moral y configurante-artístico del sujeto condujo a una interpretación de *Kant* correspondientemente más amplia que *Cohen* presentó en sus obras «*Kants Begründung der Ethik*» (1877) y «*Kants Begründung der Ästhetik*» (1889).

En esta triple fundamentación trascendental de los «mundos de objetos» residía la pregunta por la *unidad sistemática* de la totalidad de la fundamentación trascendental. La primera explicación —que para su trabajo futuro fue decisiva— de la idea del sistema la desarrolló *Cohen* en su escrito «*Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*» (1883). Este escrito se designa en el subtítulo como «un capítulo para la fundamentación de la crítica del conocimiento». El cambio de la expresión «crítica de la razón» por el de «crítica del conocimiento» debía explicitar una convicción de principio de *Cohen* que posteriormente dominó su propia construcción del sistema: conocimiento es ciencia y, tomado en sentido estricto, ciencia matemática de la naturaleza. Al convertir el idealismo crítico el «hecho de la *ciencia*» en objeto de la fundamentación

trascendental, se convertía en primer lugar él mismo en «científico». «Solamente en la ciencia están dadas las cosas y son aprehensibles para las preguntas filosóficas». «La conciencia que conoce […] tiene sólo en el hecho del conocimiento científico aquella realidad con la cual puede relacionarse una investigación filosófica». Como consecuencia de este entrelazamiento más estrecho [:307] de la filosofía trascendental con el *factum* de la ciencia, también los objetos éticos y estéticos debían ser problematizados de modo primario como objetos *sabidos científicamente*. De hecho *Cohen* postuló a la ciencia del derecho como ciencia dada previamente para la ética, mientras que en la estética se orientó directamente por las obras del arte y no, como la idea del sistema lo exigía, por la ciencia *de* las obras. El sistema de los conceptos fundamentales lógicos, éticos y estéticos orientada de este modo recibió su elaboración en las tres partes del sistema de *Cohen* (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; *Ethik des reinen Wollens*, 1904; *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912). Mientras que hasta ese momento *Cohen* había disuelto el problema filosófico de la religión en el de la ética, en su escrito «*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*» (1915) intentó analizar el problema de la religión en su significado propio.

Aunque, fuera de sus obras sobre interpretación de Kant, *Cohen* no publicó grandes trabajos sobre historia de la filosofía, su trabajo sistemático fue sin embargo conducido y alimentado desde el inicio por una constante discusión con los presocráticos, *Platón* y *Nicolás de Cusa*, *Descartes* y *Leibniz*.

Una investigación completa de la filosofía antigua y moderna más concreta, dotada de una visión para una comprensión sistemática del problema, fue realizada por el amigo y colaborador de muchos años de *Cohen*: *Paul Natorp*. En el otoño de 1881 *Natorp* realizó su trabajo de habilitación profesoral en la Universidad de Marburgo, en 1885 se convirtió en profesor extraordinario y, en 1893, como sucesor de *J. Bergmann* (*cf. infra*), en profesor ordinario de filosofía. Jubilado el año de 1922, aunque aun activo en lecciones y clases, *Natorp* murió poco después de su aniversario número 70 en agosto de 1924. Ya que el trabajo filosófico de *Natorp* se realizó inicialmente en forma rigurosamente orientada por el espíritu de *Cohen*, aquél fue capaz de ver posteriormente en la forma más clara los vacíos y unilateralidades esenciales del sistema y conducirlo a un desarrollo más originario, fundante e independiente. [:308] Las investigaciones más tempranas de *Natorp* estaban dedicadas al allanamiento histórico de los problemas de la filosofía antigua. Las «*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*» (1884) tuvieron un fuerte influjo sobre la ciencia. La obra «*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*» (1903) se encontró con una oposición intensa. Dejando de lado la plausibilidad de las interpretaciones particulares, la obra dio cuenta de la imperiosa tarea de hacer claro a la historia de la filosofía que ella no puede prescindir de una comprensión sistemática del problema como presuposición hermenéutica de su

trabajo. En un tratado muy poco atendido «*Über Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*» (*Philosophische Monatshefte*, vol. XXIV, 1888), *Natorp* anticipó problemas y resultados que sólo ahora en el presente han llegado a ser más accesibles.

La fundamentación trascendental de los comportamientos lógicos, éticos y estéticos tiene su «punto supremo» en el sujeto. Por ello la fundamentación llega a su fundamento sólo mediante una reflexión temática sobre la conciencia en el sentido de una psicología trascendental no empírica. *Natorp* comunicó la primera tentativa en esta dirección en su «*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*» (1888). En la discusión, configurada en forma más animada en las dos décadas siguientes, con la reflexión de principio sobre la psicología (*Dilthey*, *Husserl*) que sólo apenas hoy se comprende en su amplitud por la psicología misma, *Natorp* avanzó hacia un planteamiento radical del problema. La nueva posición se anuncia en la reelaboración de la «Introducción» anterior que apareció en 1912 como «*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode I*». En esta obra, como en su trabajo filosófico entero, *Natorp* se proponía cada vez más un *desarrollo sistemático* de la unidad del sistema de la filosofía. Para superar un resumen sistemático de carácter exterior y ulterior de las disciplinas de la filosofía trascendental —en el que *Cohen* en último análisis se había detenido— tenía que romperse ante todo con la nivelación —forzada por *Cohen*— de todos [:309] los comportamientos posibles del espíritu a las ciencias *de* éstos. Con la eliminación de la preeminencia metódica de las ciencias se colocó el comportamiento teórico «al lado» del «ateórico *[atheoretisch]*», esto es del moral, artístico y religioso. La idea de la lógica fue liberada de las constricciones de una fundamentación de las ciencias, es decir de una «teorética *[Theoretik]*» y colocada como doctrina general de las categorías en un orden *previo* al de la «teorética», la «práctica *[Praktik]*» y la «poiética *[Poietik]*». El planteamiento más libre de las preguntas filosóficas sobre la autonomía de los ámbitos particulares de la vida preparado de esta manera tuvo como consecuencia una interpretación más abierta de la historia del espíritu. Él posibilitó a la vez la apreciación positiva de la significación fundamental de un análisis categorial fenomenológico del «espíritu objetivo» y «subjetivo». Las «*Vorlesungen über praktische Philosophie*» concluidas para su impresión por el propio *Natorp* y que aparecieron sólo después de su muerte (1925), permiten una mirada concreta en las nuevas y más comprensivas tendencias sistemáticas de su pensamiento.

Del seminario filosófico fundado en 1900 surgieron una serie de valiosas investigaciones que se reunieron desde 1906 en los «*Philosophische Arbeiten, hrsg. von H. Cohen und P. Natorp*».

El desarrollo y transformación de la «Escuela de Marburgo» se anuncia hoy en las investigaciones de *Ernst Cassirer* (profesor ordinario en Hamburgo) y *Nicolai Hartmann*

(quien realizó su trabajo de habilitación profesoral en 1909 en Marburgo, se convirtió en profesor extraordinario en 1920, en profesor ordinario, como sucesor de *Natorp*, en 1922 y se encuentra desde el otoño de 1925 en Colonia). Mientras que *A. Görland* (profesor en Hamburgo) y *W. Kinkel* (profesor en Gießen) se mantienen en forma preponderante en las perspectivas establecidas por *Cohen*, desde hace años *Cassirer* se propone bosquejar una «filosofía de la cultura» general sobre el territorio de los planteamientos neokantianos. Su «*Philosophie der symbolischen Formen*» (I. Teil, *Die Sprache* 1923, II. Teil, *Das mytische Denken,* 1925) intenta someter a una interpretación sistemática los comportamientos y configuraciones del espíritu bajo el [:310] hilo conductor de la idea de la «expresión *[Ausdruck]*». Por una vía propia, *Cassirer* se encuentra con los esfuerzos de *Natorp* que colocan su peso más en la fundamentación categorial general del sistema y no en la interpretación concreta de los «símbolos» individuales del espíritu.

En la dirección de un replanteamiento fundamental de la problemática de la «Escuela» se mueven las investigaciones de *Hartmann* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 y *Ethik*, 1926). La comprensión — conducida y despertada de nuevo por la investigación fenomenológica y la teoría del objeto— de los problemas ontológicos que desde la Antigüedad determinan a la gran tradición de la filosofía científica conduce a *Hartmann* a la tentativa por sacar no sólo el planteamiento del problema de la teoría del conocimiento, sino el de la filosofía en general, de la constricción del horizonte crítico-idealista, aunque manteniendo en ello la existencia tradicional de las disciplinas filosóficas y las perspectivas del problema en ellas dominantes. Acompañando a esta transformación sistemática de la «Escuela de Marburgo», se ha desarrollado también una nueva comprensión de la historia de la ontología general y especial. Con sus investigaciones sobre la prehistoria ontológica de la filosofía kantiana, *H. Heimsoeth* (quien realizó su trabajo de habilitación profesoral en Marburgo en 1912 y desde 1923 es profesor ordinario en Königsberg) ha estimulado esencialmente el conocimiento del desarrollo de la metafísica.

Fuera de la «Escuela» *Julius Bergmann* desarrolló como profesor ordinario de filosofía en los años 1874-1893 una actividad docente incisiva y autónoma. A partir del 1 de octubre de 1893 se desvinculó, renunciado al salario, de la obligación de impartir lecciones académicas permaneciendo, sin embargo, en plena posesión de sus derechos, como miembro de la Facultad hasta su muerte en el año de 1904. *Bergmann* fue estudiante de *Lotze* y *Trendelenburg*. Sus trabajos sobre lógica de la metafísica (*Allgemeine Logik*, 1879; *Sein und Erkennen*, 1880; *Die Grundprobleme der Logik*, 1892; [:311] *Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie*, 1900) han tenido un efecto tan poco llamativo como fuerte. En 1868 *Bergmann* fundó la revista especializada *líder* en las últimas décadas del siglo precedente, «*Philosophische Monatshefte*», que se fundió en 1894 con el «*Archiv für Geschichte der Philosophie*».

El Consejo Extraordinario de Filosofía erigido en el año de 1908 fue administrado por *P. Menzer* (desde 1906 en Marburg, llamado en 1908 como profesor ordinario en Halle), *H. Schwarz* (1908-1910, desde entonces profesor ordinario en Greifswald); *G. Misch* (1911-1717, desde entonces profesor ordinario en Gotinga); *M. Wundt* (1918-1920, desde entonces profesor ordinario en Jena); *N. Hartmann* (1920-1922).

Índice

Nota editorial, por Gustavo Leyva

Prólogo a la cuarta edición

Prólogo a la primera edición

Prólogo a la segunda edición

Observaciones previas a la tercera edición

Introducción. El tema de la investigación y su estructura

La explicitación de la idea de una ontología fundamental mediante la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica

Primera parte
La fundamentación de la metafísica en el punto de partida

§ 1. El concepto tradicional de la metafísica

§ 2. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional

§ 3. La fundamentación de la metafísica como «crítica de la razón pura»

Segunda parte
La fundamentación de la metafísica en la realización

A) La caracterización de la dimensión de retorno para la realización de la fundamentación de la metafísica

I. Los caracteres esenciales del campo del origen

§ 4. La esencia del conocimiento en general

§ 5. La esencia de la finitud del conocimiento

§ 6. El fundamento de la fuente de la fundamentación de la metafísica

II. El modo del develamiento del origen

§ 7. El bosquejo de los estadios de la fundamentación de la ontología

§ 8. El método del develamiento del origen

B) Las etapas de la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología

La primera etapa de la fundamentación
Los elementos esenciales del conocimiento puro

a) La intuición pura en el conocimiento finitoa

§ 9. La elucidación de espacio y tiempo como intuiciones puras

§ 10. El tiempo como la intuición pura universal

b) El pensamiento puro en el conocimiento finito

§ 11. El concepto puro del entendimiento (noción)

§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías)

La segunda etapa de la fundamentación
La unidad esencial del conocimiento puro

§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro

§ 14. La síntesis ontológica

§ 15. El problema de las categorías y el papel de la lógica trascendental

La tercera etapa de la fundamentación
La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica

§ 16. La elucidación de la trascendencia de la razón finita como intención fundamental de la deducción trascendental

§ 17. Las dos vías de la deducción trascendental

a) La primera vía

b) La segunda vía

§ 18. Forma externa de la deducción trascendental

La cuarta etapa de la fundamentación
El fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico

§ 19. Trascendencia y sensibilización

§ 20. Imagen y esquema

§ 21. Esquema e imagen-esquema

§ 22. El esquematismo trascendental

§ 23. Esquematismo y subsunción

La quinta etapa de la fundamentación
Determinación completa de la esencia del conocimiento ontológico

§ 24. El principio sintético supremo como determinación completa de la esencia de la trascendencia

§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la *metaphysica generalis*

Tercera parte
La fundamentación de la metafísica en su originariedad

A) La característica explícita del fundamento colocado en la fundamentación

§ 26. El centro formador *[bildende Mitte]* del conocimiento ontológico como imaginación trascendental

§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental

B) La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas

§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura

§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica

§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica

§ 31. La originariedad del fundamento colocado y la marcha atrás de Kant ante la imaginación trascendental

C) La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana

§ 32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo

§ 33. El carácter interno del tiempo de la imaginación trascendental

a) La síntesis pura como aprehensión pura

b) La síntesis pura como reproducción pura

c) La síntesis pura como reconocimiento puro

§ 34. El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo

§ 35. La originariedad del fundamento colocado y el problema de la metafísica

Cuarta parte
La fundamentación de la metafísica en una repetición

A) Fundamentación de la metafísica en la antropología

§ 36. El fundamento colocado y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica

§ 37. La idea de una antropología filosófica

§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el resultado propio de la fundamentación kantiana

B) El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del *Dasein*

§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre

§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre

§ 41. La comprensión del ser y el *Dasein* en el hombre

C) La metafísica del *Dasein* como ontología fundamental

§ 42. La idea de una ontología fundamental

§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental

§ 44. La meta de la ontología fundamental

§ 45. La idea de la ontología fundamental y la *Crítica de la razón pura*

Anexo

I. Apuntes sobre el libro de Kant

II. Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas.* 2ª parte: «El pensamiento mítico». Berlín, 1925

III. Conferencias de Davos. La *Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica

IV. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger

V. Sobre la crítica del libro de Kant de Odebrecht y Cassirer

VI. Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866

Notas

Prólogo a la cuarta edición

[1] Quiere decir 1ª parte, sección 3 de *Ser y tiempo*.

[2] La destrucción de la historia de la ontología de la segunda parte de *Ser y tiempo*.

[3] La cuarta sección del libro sobre Kant.

[4] «Contribuciones a la filosofía» *[Beiträge zur Philosophie]* (*Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 65).

[5] El texto de la *Disputa de Davos* es una transcripción preparada por O. F. Bollnow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos. Según me comunica O. F. Bollnow, no se trata de un documento literal, sino de una elaboración posterior con base en los apuntes por ellos tomados. O. F. Bollnow brindó el texto mecanografiado para su impresión, por lo cual le muestro aquí mi agradecimiento.

Introducción

[6] *Crítica de la razón pura,* 2ª ed., p. 21. La edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B). Citamos siempre A y B simultáneamente. [N. del E.: Para la edición en español se ha usado la traducción de Mario Caimi publicada por el fce: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*; véase nota editorial, p. xiv.]

Primera parte
La fundamentación de la metafísica en el punto de partida

§ 1. El concepto tradicional de la metafísica

[1] A. G. Baumgarten, *Metaphysica,* 2ª ed., 1743, § 1.

[a] Metafísica es la ciencia primera en tanto ella contiene los fundamentos rectores de lo que representa el conocimiento humano.

[2] *Ibid.,* § 2.

[3] Siguiendo el ejemplo de H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie,* 1910, han aparecido recientemente algunos trabajos que estudian, más amplia y profundamente, la relación de Kant con la metafísica tradicional. *Cf*. sobre todo las investigaciones de H. Heimsoeth, «Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», *Kantstudien,* t. XXIX (1924), p. 121 y ss.; además, «Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert» *(Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III. Jahr, Geisteswi* y ss. *Kl. Hft.* 3. 1926). *Cf*. también la obra, más extensa, de M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert,* 1924. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* 2 tomos, 1921 y 1924, ofrece una exposición de la filosofía kantiana en relación con la historia de la metafísica postkantiana, sobre la historia de la metafísica en el idealismo alemán, *cf*. Nic. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* 1ª parte, 1923; 2ª parte, 1929.

[4] M. Heinze, «Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern». *Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften.* T. XIV, phil.-hist. Kl., 1894, p. 666. *Cf.* también Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff,* en *Obras completas* (Cassirer) VIII, p. 301 y ss.

[5] *Über die Fortschritte, op. cit.,* p. 238

§ 2. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional

[6] BXV.

[7] BXIII y ss.

[8] *Über die Fortschritte, op. cit.,* p. 302.

[9] B XVI.

§ 3. La fundamentación de la metafísica como «crítica de la razón pura»

[10] *Kritik der Urteilskraft, Vorrede sur ersten Aufl,* 1790, en *Obras completas* (Cassirer), V, p. 235.

[11] A II, B 24

[12] A 14, B 28

[13] *Cf. infra* § 7, p. [39].

[14] B 25, A II.

[15] A 845 y s., B 873 y s.; A 247, B 303; *cf.* también: *Über die Fortschritte, op. cit.,* pp. 238, 263, 269, 301.

[16] B 113

[17] B XXII

[18] B XXIII

[19] A 146, B 185

[20] A 62 y ss., B 87

[21] *Prolegomena zu einer jeden, künftigen Metaphysik.* § 4. *Obras completas* (Cassirer), IV, p. 23 (hay trad. al esp.).

Segunda parte
La fundamentación de la metafísica en la realización

[1] Kant, *Obras póstumas manuscritas,* vol., V. *Metaphysik* (*Obras*, ed. por la *Preuss, Akad. d. Wissenschaften,* III, 5) 1928, núm. 4892. *Cf.* B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie,* II, 217.

§ 4. La esencia del conocimiento en general

[a] desarrollar con más precisión partiendo de la distinción entre conocimiento como *re-presentar [Vor-stellen]* y como *saber [Wissen]* — Conocimiento como saber es el concepto rector (*cf.* Semestre de invierno, 1935-1936. «La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de Kant de los principios trascendentales». *Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 41).

[b] *Cf.* p. 26.

[c] humano

[2] A 19, B 33 (espaciado por el propio Kant).

[d] *Cf. Crítica de la razón pura*, B 306; ¡Preminencia de la intuición! *Cf. Progresos* (Meiner) p. 157.

[e] ¡en la esencia! *Cf.* p. 51. *Cf.* p. 66.

[f] *Cf.* p. 25 «propiamente» —¿qué significa eso? Intuir quiere decir aquí *hacer manifiesto* al ente mismo en tanto que se recibe, dejando dar. Conocer es «primariamente», esto es, en primera línea, en el de *fundamento* de su esencia (en tanto finito); justamente a *esta esencia* pertenece necesariamente el pensar como lo *secundario*, sólo por eso algo ¡primario! Lo «secundario se dice aquí en el sentido del orden de la construcción de la esencia; no en el sentido popular de «prescindible en el fundamento». Justamente porque conocer es *de modo primario* intuir es por lo que para nosotros un *intuir solo* ¡jamás es un conocimiento! *Cf.* en forma correspondiente a esto, la misma relatividad de la Estética trascendental, p. 67.

[g] *Cf.* B 219. La unidad *sintética* en *una* conciencia como «lo *esencial* de un conocimiento de los *objetos* de los sentidos». Pero en ello «síntesis» justamente *estar al servicio [Dienstbarkeit]*, esto es conocimiento aquí *esencialmente finito*. Pensar sólo esencial, porque la intuición como dejar-encontrar es algo *esencialmente fundamental*. En entendimiento destaca aquí desde luego sobre la intuición — en la finitud y necesidad *[Bedürftigkeit]*. Mientras mayor sea esta preeminencia, más incondicionada es la dependencia de la intuición. Tanto menos posible eliminar a ésta.

[3] A 320, B 376 y s.

[4] *Loc. cit.*

[h] *Cf.* A 271, B 327 contra Locke y Leibniz; sensibilidad y entendimiento, «dos fuentes de representaciones completamente distintas».

[*] [Gustavo Leyva.]

[5] *Loc. cit.*

[6] *Über die Fortschritte, op. cit.,* p. 312.

[7] *Loc. cit.*

[8] B 72.

[i] *Cf. Progresos* (Vorländer), p. 92.

[j] en general en primer lugar; ella ha hecho surgir como tal siempre ya a su «objeto» .

[9] B 139, 145.

[k] él es «libre de toda sensibilidad y al mismo tiempo de la necesidad *[Bedürfnis]* de conocer a través de conceptos» *(ibid.)*.

[10] B 71.

[l] ¿«de modo primario»?

§ 5. La esencia de la finitud del conocimiento

[11] B 72.

[a] pero no deducida acaso de intuición absoluta; en su esencia estructural el conocer finito es *proveniente de*, es decir dejándose dar desde otra parte (en lugar de produciéndose por sí mismo); ¡pero ello no quiere decir que el conocer finito sería un «derivado» del absoluto! No se trata en absoluto de la pregunta del origen óntico.

[b] no es expresamente tema; lo es el conocimiento, *cf. supra* p. [20].

[c] como disposición natural del ser humano

[*] [Martin Heidegger.]

[12] A 19, B 33.

[d] precisamente *todavía* en ella.

[e] algo que viene *[Beikommendes]* - re-cibir *[be-kommen]*.

[f] para poder acceder en general al ente.

[13] «La intuición sensible es, o bien intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que es representado, por la sensación, inmediatamente como efectivamente existente en el espacio y en el tiempo.», B 146 y s.

[g] ¡considerar mejor! El representar en general —representar en conceptos — pensar — juzgar hace *presente en la representación [vorstellig]* lo singular dado en el modo de la intuición.

(*1.* en tanto concepto que vale para muchos objetos singulares; *2.* en tanto esto universal es accesible para cada cual; *3.* sólo de este modo es más accesible *lo ente* mismo)

¿Es esto necesario y por qué? El representar que recibe en tanto que intuir deviene así *algo que recibe [nehmender]* y sólo puede tener de ese modo al «ente». Y porque el pensar *es necesariamente* (¿por qué?) así y en ello hace más presente en la representación *[vorstelliger],* por ello es algo que ¡sirve! *[dienend!]* ¿No hay aun ente en la intuición como *repraesentatio*? Sí —en tanto nosotros en general nunca solamente *intuimos*.

[h] introducido aquí en seguida y con razón el concepto crítico del juicio.

[14] A 68, B 93.

[i] *1.* La esencia de los juicios analíticos y sintéticos cada cual por sí; *2.* la esencia de esta diferencia; ambas como índice de la finitud del conocimiento y del *pensar*.

[15] *Cf. I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen,* ed. por G. B. Jäsche. *Obras completas* (Cassirer) VIII, § 17, p. 408.

** [Como lo han hecho notar con razón los traductores al francés de esta obra, Heidegger utiliza en este párrafo y en los que a continuación vienen varios verbos que en alemán tienen la misma raíz *(stellen)*. Los verbos son *herstellen, vorstellen, beistellen, darstellen, zustellen* en cuya traducción al castellano se pierde la referencia a la raíz *stellen* (poner, colocar). Hemos traducido: *herstellen* por producir, *beistellen* por poner a nuestra disposición, *darstellen* por presentar, *vorstellen* por representar y *zustellen* por entregar. Cuando Heidegger usa el término *vorstellen* con el sentido de hacer presente, se ha traducido por re-presentar. *Cf.* Martin Heidegger: *Kant et le problème de la Métaphysique*. Introduction et traduction par Alphonse de Waehlens et Walter Biemel. París: Gallimard, 1953, p. 91. GL.]

[j] en- [*Zu*-]. [Heidegger juega aquí con las palabras «*stellen*» (poner, colocar), *vorstellen* (representar) y *zustellen* (entregar). GL.]

[k] Objetividad *[Gegenständlichkeit]* es *ser [Seyn]*.

[l] no la mismidad *[Selbigkeit]* de qué *[Was],* ¡sino del que *[Daß]* de la X!

[16] A 235 (título), 249.

[17] A 20, B 34.

[18] A89, B121.

[m] ¡no es tema expreso!

[19] B XXVII.

[n] en forma más aguda: tampoco «el *ente* así»; para Dios en general nada ente, si «ser» pertenece a la finitud.

[20] *Kants Opus postumum,* exposición y crítica de E. Adickes; 1920, p. 653 (C 551). Subrayado por el autor. [o]

[o] *Cf.* C 567. «Al concepto de un objeto como *fenómeno* está opuesto necesariamente el concepto de una cosa en sí [como] su contraparte = X, pero no como de un objeto *(realiter*) distinto de aquél [particular, dado en la realidad], sino meramente según conceptos *(logice oppositum)* como algo que está dado *(dabile),* de lo cual, sin embargo, se abstrae y lo que constituye de modo meramente subjetivo como noúmeno objetivo y un miembro de la división. Pero este noúmeno no es nada más que una representación de la razón en general y [en] la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? No es un objeto particular que sería lo objetivo *[das Gegenständliche]* del fenómeno» (Indicación de R. Jancke, *Die Kant-Interpretation Martin Heideggers. Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* XXXIV, p. 271).

[21] I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* 1790, *Obras completas* (Cassirer), VI, p. 27.

[22] A 45, B 62s.

[23] A 373.

§ 6. El fundamento de la fuente de la fundamentación de la metafísica

[24] A 277, B 333.

[25] A 51, B 75.

[26] A 50, B 74.

[27] A 294, B 350.
[28] A 51, B 75 y ss.
[29] A 15, B 29.
[30] A 835, B 863.

§ 7. El bosquejo de los estadios de la fundamentación de la ontología

[31] *Cf. supra*, § 2.

§ 8. El método del develamiento del origen

[32] Carta a M. Hertz, 1781. *Obras completas* (Cassirer), IX, p. 198.
[33] A 703, B 731.
[a] *Cf.* Reflexión trascendental como procedimiento de la crítica, A 262 y s. , B 319.
[b] ¡Hacer fluido, poner en flujo! Origen.
[34] A XX .
[c] Des-composición *[Zer-gliedern],* elevar a luz la unidad de la composición *[Gliederung]*.
[35] B XV.
a) La intuición pura en el conocimiento finito

B) LAS ETAPAS DE LA REALIZACIÓN DEL PROYECTO DE LA POSIBILIDAD INTERNA DE LA ONTOLOGÍA

[36] *Cf. supra* § 7, p. [39].

§ 9. La elucidación de espacio y tiempo como intuiciones puras

[a] *Cf.* p. 145, en general § 28.
[b] *Cf.* Progresos, p. 91 y s. El bosquejo de la idea de una intuición *a priori.*
[c] su.
[d] aquí claro la diversidad de los lugares.
[e] «exterior» — *fuera de mí* y *fuera de otros.*
[f] Espacio no meramente susceptible de ser abstraído —*abstractum* de muchas cosas distintas.
[g] Pues para que
[h] posibilitando el aparecer fenoménico.
[i] el segundo argumento no aparece; necesidad; ninguna determinación que dependa del aparecer fenoménico, sino a la inversa.
[j] ¿Con respecto al número 1? ¡No! Allí se niega lo *empírico* de la *representación*.
[k] singulares.
[l] como singular, sino representar a éste de modo inmediato, es decir completamente, es decir, *dar*; este singular tiene la singularidad de la unicidad, es decir, lo esencialmente singular «*este*».
[37] A 25, B 39.
[38] Kant, *Obras póstumas manuscritas, op. cit.,* vol. V, núm. 5846. *Cf.* Erdmann, *Reflexionen, II,* 1038.
[m] concepto trascendental del infinito.
Nota sobre la Tesis de la 1ª. Antinomia; *cf.* nota núm. 5.

[n] *Cf. infra*, p. [141].
[39] A 32, B 48 *Cf.* también B 40.
[o] de modo puro.
[p] *Progresos*, p. 92 lín. 14, p. 103 lín. 10.
[q] § 28, p. 142 y ss.

§ 10. El tiempo como la intuición pura universal

[a] Sobre el tiempo y los modos del tiempo, véase Semestre de verano, 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 31), p. 152 y ss., especialmente p. 158 y s.; Semestre de invierno 1935/1936 *(Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den traszendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 41*)* p. 231 y ss.; *cf. infra* p. [102] y ss., [106] y ss.
[40]40 A 33, B 49.
[41] A 33, B 49 y ss.
[42] A 33, B 49.
[43] A 34, B 50.
[44] *Cf. infra* § 35, pp. [164] y ss.
[45] *Cf. infra* § 34, p. [159].
[46] B 73.

§ 11. El concepto puro del entendimiento (noción)

[47] *Logikvorlesung, op. cit.,* VIII, § 6, p. 402
[48] *Op. cit.,* § 1, nota 1, p. 399.
[49] *Op. cit.,* nota 2.
[50] *Op. cit.,* § 4, p. 401*;* además: A 320, B 377.
[a] Acto fundamental —Representar de *Unidad-Colección*
[51] A 68, B 93.
[52] Erdmann, *Reflexionen,* II, 554, *Obras póstumas manuscritas de Kant, op. cit.,* vol. V, núm. 5051.

§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías)

[a] ¿Por qué?
[53] *Logikvorlesung,* § 20, p. 408.
[b] *Cf.* ahora en relación con esto: Reich, Klaus: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, 1932; sobre esto mis Lecciones y Prácticas de 1929-32.
[54] A 73, B 98
[55] *Prolegomena,* § 21.

La segunda etapa de la fundamentación
La unidad esencial del conocimiento puro

[56] A 76-80, B 102-105; en B se designa como § 10.

§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro

[57] *Cf. supra*, § 7, p. [39], y § 9, p. [44].
[58] A 94.

§ 14. La síntesis ontológica

[59] A 76 y s., B 102.
[60] A 78, B 103 (destacado por el autor).
[61] A 77, B 103.
[62] A 78 y ss., B 104.
[63] A 79, B 104 y ss.
[64] A 79, B 105.
[65] A 88, B 121.

§ 15. El problema de las categorías y el papel de la lógica trascendental

[a] Poco claro.
[b] *Cf. supra* p. [21].
[c] Porque el punto de partida total de la pregunta por el ser desde la Antigüedad es desde el λόγος (¡κατηγορίαι!); pregunta por el ser — como onto-logía; donde «logía» no significa solamente el carácter de la disciplina, sino ontologo-logía *[Ontologo-logie]*.
[d] Y el modo.
[66] A 85, B 117.

La tercera etapa de la fundamentación
La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica

[67] *Cf. infra*, § 31, p. [137].

§ 16. La elucidación de la trascendencia de la razón finita como intención fundamental de la deducción trascendental

[68] A 92 y s., B 124 y s.
[69] A 104.
[*] [El lector no debe perder de vista en este pasaje, en lo que se ha señalado anteriormente a él y en lo que a continuación sigue, la relación etimológica que existe en alemán entre «*Gegenstehendes* [literalmente lo que se opone]» y «*Gegenstand* [objeto, proveniente del latín *objectum*: colocado ante]». Es por ello que hemos traducido «*Gegenstehenlassen*» por medio de la expresión, quizá un tanto artificial pero más cerca del sentido que Heidegger da a esta expresión, de «hacer objetivar». GL.]
[70] A 104.
[71] *Loc. cit.*
[72] A 103 y ss.
[73] A 113.
[74] A 106.
[a] Sobre regla, *cf. Duisburgscher Nachlaß 10.*[30] [*Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775,* Hg. Th. Haering. Tubinga, 1910].

[75] A 126.

§ 17. Las dos vías de la deducción trascendental

[76] A 115-128.
[77] A 115.
[78] A 119.
[79] A 124.
[80] A 108.
[81] A 116.
[82] A 107.
[83] A 117. [Nota y subrayado de Kant.]
[84] A 118.
[85] *Loc. cit.*
[86] A 287, B 343 y ss.; *cf. Nachträge zur Kritik* (en las obras póstumas de Kant, ed. por B. Erdmann), p. 45, 1881.
[87] A 249.
[88] A 99.
[89] *Loc. cit.*
[90] A 119.
[91] *Loc. cit.*
[92] A 120.
[93] A 99.
[94] A 123.
[95] A 124.
[96] A 124.—La eliminación del «*und*» (y) propuesta por Erdmann y Riehl quita a la frase —tal vez algo dura— el sentido decisivo, según el cual la imaginación trascendental unifica, primeramente, la intuición pura en sí misma y, luego, a ésta con la apercepción pura.
[97] A 110.

§ 18. Forma externa de la deducción trascendental

[98] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii.* Opera (ed. Adam et Tannery), t. X, pp. 368 y ss.
[99] *Cf. supra*, § 2, p. [17].
[100] A 669, B 697; A 703, B 731.
[101] A 85, B 117.
[102] A 128.

La cuarta etapa de la fundamentación
El fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico

[103] A 137, B 176-187.

§ 19. Trascendencia y sensibilización

* [Aquí y en lo que a continuación sigue, debe tenerse en cuenta que la voz alemana «*Anblick*» puede ser traducida por «aspecto», pero también por «mirada», «apariencia» o, incluso, «imagen». La polivalencia de esta expresión se encuentra a la base de la interpretación que Heidegger ofrece en este parágrafo y los siguientes . GL.]

** [El lector o la lectora en español no debe perder de vista, en el caso de ésta y otras expresiones en donde aparecen los términos alemanes «*bilden*», «*Bildung*», etc., traducidos por lo general como «formar», «formación», etc., que dichos términos poseen en la lengua de Heidegger una relación indisoluble —imposible de expresar adecuadamente en español— con la palabra «*Bild*», que significa precisamente «imagen» en nuestra lengua. GL.]

104 A 120.

§ 20. Imagen y esquema

a *Cf. Philosophische Anzeiger* I. 1925/1926. *Linke, Bild und Erkenntnis*, pp. 302 y ss.

* [Heidegger usa aquí tres términos formados con el mismo verbo: *abbilden, nachbilden y vorbilden* (literalmente: retratar, copiar y figurar) que hemos traducido por «formar imágenes» y «preformar imágenes». A la vista del análisis que Heidegger ofrece de las voces *Abbild*, *Vorbild* y *Nachbild* —todas ellas vinculadas a determinaciones temporales, según se verá posteriormente, especialmente en el Parágrafo § 32—, hemos optado por traducir *Abbild* por imagen-presente, *Vorbild* por imagen-previa y, finalmente, *Nachbild* por imagen-posterior. GL.]

b Imagen-de-luz *[Licht-bild]*.

105 A 140, B 179 y ss.

§ 21. Esquema e imagen-esquema

106 A 141, B 180.

a *Cf. Kritik der Urteilskraf*t. §59, p. 254.

107 *Loc. cit.*

b ¡Ya aquí se muestra lo que pasa con «la» lógica!

108 *Loc. cit.*

109 *Über eine Entdeckung, loc. cit.,* p. 8, nota.

110 A 140, B 179.

111 *Loc. cit.*

112 A 140, B 180.

c Aquí separar de nuevo si: pensando *en* conceptos o llevando *a* conceptos y probando *por* conceptos —*cf. Kritik der Urteilskraft*.

113 A 141, B 180.

§ 22. El esquematismo trascendental

a *Cf.* Duisburger Nachlaß 10.[18 y ss] ¡Conexión con «sujeto» *trascendental* del juicio; juicio y esquema; construcción; intuición! ¡Haering no ve desde luego este problema, pp. 66 y ss.!

114 A 142, B 181.

b Es decir, de su objetiv*idad [Gegenständlichkeit]*.

115 115 A 142, B 182.

116 A 320, B 377.

117 A 31 y s., B 47.

118 *Loc. cit.*

[119] A 145, B 184.
[120] A 138, B 177.
[121] A 142, B 181.
[122] A 145, B 184 y ss.
[123] *Loc. cit.*
[124] A 142 y ss., B 182 y ss.
[125] A 158 y ss., B 197 y ss.
[126] A 142, B 181.
[127] *Cf.* infra § 35, pp. [168] y ss.
[128] A 144, B 183.
[129] A 182 y ss., B 224 y ss.
[130] A 144, B 183.
[c] *Cf.* A 41, B 58: «el tiempo mismo no se transforma, sino algo que está en el tiempo».
[131] *Loc. cit.*

§ 23. Esquematismo y subsunción

[a] (Facultad de juzgar.)
[b] Tomar bajo ello.
[132] *Cf.* A 78 y ss., B 104 y ss.
[c] ¿En qué medida «reflexión»?
[*] [Recuérdese lo ya señalado en la segunda de las notas del editor que aparece en el §19 de esta obra sobre los términos alemanes «*bilden*», «*Bildung*», etc. —traducidos por lo general como «formar», «formación», etc. — y su relación indisoluble con la palabra «*Bild*» que significa «imagen» en nuestra lengua. GL.]
[133] A 137 y s., B 176 y s.
[d] «Mismidad *[Selbigkeit]*» como fundamento de la generalidad; mismidad y «*reflexión*».
[134] A 138, B 177.
[135] A 139, B 178.
[136] *Obras póstumas manuscritas de Kant, op. cit.,* vol. V, núm. 6359.

La quinta etapa de la fundamentación
Determinación completa de la esencia del conocimiento ontológico

[137] A 154-158, B 193-197.

§ 24. El principio sintético supremo como determinación completa de la esencia de la trascendencia

[a] Separar entre la relación sujeto-objeto en general y juicio analítico de modo formal. No son lo mismo. *Cf.* principio supremo de los juicios analíticos y condición negativa de todos los juicios en general —Semestre de invierno 1935/1936 *(Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre con den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 41), pp. 173 y ss.
[138] A 155, B 195.
[139] A 150 y ss., B 189 y ss.
[140] A 154, B 193 y s.
[141] A 155, B 194.

[b] *Cf.* A 216; B 263. Las analogías como exponentes. ¡La esencia de la exponencia! *Cf.* Semestre de verano, 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 31), pp. 152 y ss.

[142] *Loc. cit.*

[143] A 156 y ss., B 195 y ss.

[c] Algo —como objeto de posible experiencia.

[144] *Logikvorlesung,* § 106, nota 2, *loc. cit.,* VIII, p, 447; *cf.* también B 302, nota (trad. cit., t. II, p. 145), A 596, B 624, nota.

[145] A 156, B 195.

[d] *Incompleto* —pero aquí importante.

[146] *Loc. cit.* El texto se ha traducido directamente.

[147] *Loc. cit.*

[148] A 157, B 196 y s.

[e] *cf.* A 237 los principios del entendimiento puro como fuente de toda verdad.

[149] A 158, B 197.

[150] La interpretación del principio sintético supremo que hemos dado arriba muestra en qué medida determina este principio la esencia de los juicios sintéticos *a priori* y puede ser considerado como el principio metafísico de razón *suficiente,* bien comprendido. *Cf.* Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Festschrift f. E. Husserl* (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.), 1929, pp. 71 y ss., sobre todo p. 79 (apareció también como separata; 3ª ed., 1949, pp. 15 y s.*)* .

§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la *metaphysica generalis*

[151] A 108 y s.

[152] A 235 y ss., B 294 y ss.

[153] A 250; este texto fue corregido por el mismo Kant. *Cf. Nachträge,* CXXXIV.

[154] A 146, B 185.

[155] *Cf. Vom Wesen des Grandes, loc. cit.,* pp. 75 y ss., 3ª ed., pp. 11 y ss.

[156] A 247, B 303.

[157] A 845, B 873. *Cf.* también el empleo del título «ontología» en *Fortschritte der Metaphysik*.

Tercera parte
La fundamentación de la metafísica en su originariedad

§ 26. El centro formador *[bildende Mitte]* del conocimiento ontológico como imaginación trascendental

[1] A 142, B 181.

[2] A 78, B 103.

[3] La tarea de exponer e interpretar en forma monográfica lo que Kant enseña sobre la imaginación en la *Antropología,* la *Crítica de la razón pura,* la *Crítica de la facultad de juzgar* y los demás escritos y cursos, ha sido asumida por H. Mörchen, en su disertación de Marburgo (1928): *Die Einbildungskraft bei Kant*. Dicho estudio será publicado en el vol. XI del *Jahrbuch f. Philos. und phänomenol. Forschung.* La presente exposición se limita a lo más necesario, guiándose exclusivamente por el problema rector de la fundamentación de la metafísica.

[4] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Obras completas* (Cassirer), VIII, § 28, p. 54 (hay trad. al esp. de José Gaos).

[5] Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlass,* 1889, p. 102.

* [Recuérdese lo ya señalado en la segunda de las Notas del Editor que aparece en el Parágrafo §19 de esta obra sobre los términos alemanes «*bilden*», «*Bildung*», etc. —traducidos por lo general como «formar», «formación», etc.— y su relación indisoluble con la palabra «*Bild*» que significa «imagen» en nuestra lengua. GL].

[6] Ya en el *De Anima,* I 3, Aristóteles pone la …… y la …

[7] Erdmann, *Reflexionen* 1, 118. *Obras póstumas manuscritas de Kant*, *op. cit.,* vol. 11, I, núm. 339, *Cf.* también Pölitz, *Kants* Vorlesungen *über die Metaphysik,* 2ª ed., hecha según la ed. de 1821, por K. H. Schmidt, 1924, p. 141.

[8] *Antropologie, op. cit.,* VIII, § 28.

[9] *Loc. cit.*

[10] B 151.

§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental

[11] *Cf.* § 24, p. 102.

[12] A 124.

[13] A 78 y s., B 104 (trad. cit., t. I, p. 210).

[14] *Cf.* § 6. pp. 37 y ss.

[15] A 94.

[16] A 115.

[17] A 78, B 103. La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía sugerir la significación de esta facultad a los contemporáneos de Kant. De este modo, Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a establecer o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un punto de partida diferente, y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán. *Cf. infra,* § 35, pp. [165] y ss.

§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura

[a] Desde luego no se muestra ninguna exposición dotada de contenido conforme a la cosa del surgir de espacio, sino solamente la esencia del origen.

[b] *Cf.*, *supra*, p. [47]

[18] A 94 y s. Kant dice aquí expresamente que ha tratado, en la *estética trascendental,* de la sinopsis trascendental.

* [«*Sin*» como prefijo que aparece tanto en «síntesis» como en «sinopsis». GL.]

[19] A 78, B 103.

** [Remito nuevamente a lo ya señalado en la segunda de las notas del editor que aparece en el §19 de esta obra sobre los términos alemanes «*bilden*», «*Bildung*», etc. —traducidos por lo general como «formar», «formación», etc.— y su relación indisoluble con la palabra «*Bild*» que significa «imagen» en nuestra lengua. GL.]

[20] Erdmann, *Reflexiones II,* 408. *Obras póstumas manuscritas de Kant, op. cit.,* vol. V, núm. 5934. Adickes, apoyándose en la variante de Erdmann —en mi opinión en forma incorrecta— lee en vez de «preformación» *[Vorbildung],* «unión» *[Verbindung]*. *Cf. infra,* § 32, p. [148].

[21] A 291, B 347 (trad. cit., t II, p. 206). R. Schmidt observa que en A *«(ens imaginarium)»* aparece tres líneas más arriba después de «tiempo».

[22] *Reflexionen II,* 402. *Obras póstumas manuscritas de Kant, op. cit.,* vol. V, núm. 5315.

[23] A 374.

[c] Antes.

[24] Sólo al separar claramente entre una sinopsis de la intuición pura y la síntesis del entendimiento se esclarece la diferencia entre la «forma de la intuición» y la «intuición formal», distinción que Kant introduce en B 160 § 26, nota.

§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica

[25] A 124.
[26] *Cf. supra,* § 5, pp. [25] y ss.
[a] *Cf.* la versión posterior del *concepto* del juicio.
[27] B 133, nota
[28] A 126.
[29] A 343, B 401.
[30]30 A 140, B 179.
[31]31 A 141, B 180.
[32]32 A 142, B 181.
[33] A 651, B 679.
[34] A 567 y s., B 595 y s.
[35] A 832, B 860. *Cf.* A este respecto: *Von Wesen des Grandes,* 7ª edición, 1983, pp. 30 y ss.
[36] A 570, B 598.
[37] *Loc. cit.*
[38] *Über die Fortschritte der Metaphysik, loc. cit., VIII,* p. 249.
[39] A 474, B 502.

§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica

[40] A 800, B 828.
[41] *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, Obras completas* (Cassirer), VI, p. 166.
[42] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* 2ª ed. *Obras completas* (Cassirer), IV, p. 257 (hay trad. al esp.).
[43] *Kritik der praktischen Vernunft,* I parte, primer libro, tercer capítulo, *Obras completas* (Cassirer), V, pp. 79 y ss.
[44] *Loc. cit.,* p. 84.

§ 31. La originariedad del fundamento colocado y la marcha atrás de Kant ante la imaginación trascendental

[a] ¡Esto vale desde luego sólo para quien admite que Kant, de alguna manera, iba en dirección *hacia* la imaginación trascendental; pues *sólo entonces* habría también un *retorno. Cf. Kritik der Urteilskraft* § 59, pp. 258-59 donde se confirma plenamente la interpretación y aquí, de nuevo, el retroceder! Pero, en qué sentido.
[45] *Cf. supra* los §§ 24 y 25.
[46] A 94.
[47] A 115.
[48] A 78, B 103.
[49] *Cf. Nachträge* XLI.
[b] Pero al entendimiento concebido «de modo trascendental».
[c] Con la supresión de la imaginación, la separación de sensibilidad y el entendimiento se torna más unívoca y aguda. El λόγος adquiere en forma más clara su derecho, pero como algo trascendental, esto es, relacionado siempre y a la vez con la intuición. La objetividad del objeto se relaciona en forma más decisiva con el «yo enlazo» y la certeza se convierte en forma definitiva en el trazo fundamental de la metafísica (ser y pensar).

Ahora se elimina también (con la separación clara de sensibilidad (intuición) y pensamiento) la posibilidad de hacer comprensible de algún modo la unidad necesaria —su conjunción y relación del uno con la otra.

Se encuentran ahí como dos bloques y, sin embargo, este no es el sentido ni la intención de una investigación que debe ser incluso teoría-del-«conocimiento».

Precisamente, si ello acontece, entonces la unidad de ambas facultades (la posibilidad de la unidad) tiene que ser concebida o por lo menos convertirse en problema.

La separación es la primera tarea fundamental —pero solamente una primera.

[50] Cf *infra,* pp. [142] y ss.

[d] dependiente.

[e] ¡Pero el entendimiento no es el pensar de la lógica formal, sino §19!

[f] ¡El «enlcace» *conjunctio:* cf. El «yo enlazo», yo juzgo!

[51] B 130.

[52] *Loc. cit.*

[53] B 135.

[54] B 140; 153.

[55] B 15.

[56] B 154.

[57] B 162, nota.

[g] ¡Como *el entendimiento mismo*!

[58] B 151.

[h] *Cf.* tradición.

[59] *Loc. cit.*

[i] Permanece.

[60] A XVI y ss.

[61] *Loc. cit.*

[62] A 98.

[63] B 33.

[j] Porque el entendimiento y el juicio (*cf.*. § 19) se conciben de antemano de modo trascendental, es decir, se relacionan con intuición.

C) LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA RAZÓN PURA HUMANA

[64] *Über die Fortschritte der Methaphysik, op. cit.,* VIII, p. 312.

§ 32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo

[65] *Cf. supra* § 28, pp. [141] y ss.

[66] B 291.

* [Para lo que a continuación sigue, téngase en cuenta la nota del editor que aparece al inicio del §20. GL.]

[67] Pölitz, *Vorlesungen über die Metaphysik, op. cit.,* p. 88, *cf.* p. 83.

§ 33. El carácter interno del tiempo de la imaginación trascendental

[68] A 95 y ss.

[69] A 98.

[70] A 98-100.

[71] A 120. *Cf.,* además, la nota de Kant.

[72] A 100-103.

[73] A 102.

[74] Kant dice: «La síntesis reproductiva de la imaginación se cuenta entre las acciones trascendentales de la mente». A 102. Ahora bien, Kant llama, generalmente, imaginación no trascendental, es decir, empírica, a la imaginación reproductiva. Si se toma «reproductivo» en el sentido de «empírico» la frase citada pierde todo su sentido. Riehl *(Korrekturen zu Kant, Kantstudien,* vol. V [1901], p. 268) propone por ello que se escriba «productiva» en vez de «reproductiva». Si bien se anula así el pretendido contrasentido, se anula también la idea misma que Kant quiso expresar por medio de esta frase. En efecto, lo que quiere demostrar precisamente es que la imaginación productiva, lo que aquí quiere decir pura, es reproductiva pura en tanto posibilita la reproducción en general. La interpolación de «productiva» sólo tiene sentido si no sustituye la palabra «reproductiva» sino que la determina con mayor precisión. Esto, sin embargo, es algo que el contexto convierte en superfluo. Si de todas maneras se quiere corregir algo, debe ponerse «síntesis reproductiva pura».

[75] A 102.

[76] A 102.

[77] A 103-110.

[78] A 551, B 579.

[79] A 152, B 191.

[80] A 152 y s., B 192.

[81] A 103.

[82] A 103.

[a] Si se caracteriza la génesis empírica de la formación del concepto —que tiene semejante orden; pero esta caracterización no es, sin embargo, la meta de Kant.

[83] A 126.

[84] A 35, B 51.

§ 34. El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo

[85] A 77, B 102.

[86] *Cf. supra,* §§ 4 y ss., pp. [26] y ss.

[87] B 67 y s.

[88] *Loc. cit.* La modificación propuesta de «ihrer Vorstellung» en vez de «seiner Vorstellung» anula el sentido del texto. El *ihrer* no quiere decir que la representación sea una representación del ánimo, sino que el representar, puesto en el ánimo, re-presenta las "relaciones puras" de la sucesión de la serie de los ahoras como tal y las hace llegar a la receptividad.

*[El lector debe recordar que en castellano la forma de la tercera persona singular del pronombre posesivo es la misma para ambos géneros: «*su*» tanto para femenino como para masculino. Por el contrario, en alemán, la tercera persona del pronombre posesivo en singular femenino *(ihre)* es distinta del masculino *(seine),* ambas usadas por Heidegger en esta nota en una expresión en genitivo («ihrer» y «seiner», respectivamente). Sin tener esto en cuenta resulta incomprensible el sentido de la aclaración aquí ofrecida por Heidegger. GL.]

[89] A 123.

[90] 144, B 183.

[91] A 182, B 225.

[92] 348 y ss., B 406 y ss.

[93] *Cf. supra,* § 33 c., p. [155]. Un pasaje de la disertación de 1770 demuestra que Kant estuvo indeciso respecto a el «al mismo tiempo»: *Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem pramittat ac sibi conditionis loco*

substernat. A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de codem… De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 14, 5. *Obras completas* (Cassirer), II, p. 417. [Trad. de GL: «*Todo intento de deducir o explicar de otro modo el concepto del tiempo con ayuda de la razón es tan vano que incluso el principio de contradicción lo coloca como principio y a la base como condición. Pues A y no-A se contradicen solamente si ambos a la vez (es decir, en el mismo tiempo) pueden ser pensados con relación a lo mismo…*»]. —Kant demuestra aquí la imposibilidad de la deducción «racional» del tiempo *[«rationale» Ableitung der Zeit],* es decir, su carácter de intuición, al indicar que toda «*ratio*» y aun el principio fundamental del pensamiento en general, presupone el «tiempo». El significado «temporal» de este «*tempore eodem*» queda ciertamente oscuro. Si significa «en el mismo ahora», Moses Mendelsohn tendría razón al escribir, en una carta a Kant (25 Dic. 1770), refiriéndose a este pasaje:

«No creo que la condición del «*eodem tempore*» sea tan necesaria para el principio de contradicción. En tanto se trate de un mismo sujeto, *A* y *no A* no pueden ser enunciados del mismo, ni aun en tiempos diferentes. Lo único que se requiere para el concepto de la imposibilidad es que haya un mismo sujeto con dos predicados *A* y *non A*. También puede decirse: *impossible est, non A praedicatum de subjecto A.*» Kant, *Obras completas* (Cassirer), IX, p.93.

[a] *Cf.* todavía a este respecto: Haering: *Der Duisburg'sche Nachlaß*, 10.[6] (p. 60).

[b] *Cf.* Semestre de invierno 1935/1936 (*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe [Obra completa],* vol. 41), pp. 175 y ss.

§ 35. La originariedad del fundamento colocado y el problema de la metafísica

[94] A 101.

[95] B 288 y ss.

[96] B 291.

[97] *Cf. supra, §* 22, pp. [94] y s.

[98] *Über eine Entdeckung, op. cit.,* VI, p. 71.

[a] En ello es impulsada por la *metaphysica specialis* — *Teología*, *cf. infra*, p. [206].

Cuarta parte
La fundamentación de la metafísica en una repetición

§ 36. El fundamento colocado y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica

[1] *Cf.* § 26, pp. 110 y ss.

[a] Filosofía como *teleologia rationis humanae*, *Crítica de la razón pura*.

[2] A 804 y s., B 832 y s.

[b] ¡Equivocado! *[schief!]* La libertad pertenece a la cosmología porque se piensa desde «causa» —*cf.* Semestre de verano, 1930 (*Der Anfang der abendländischen Philosophie. Gesamtausgabe [Obra completa]*, vol. 35).

[3] *Obras completas* (Cassirer), VIIII p. 343.

[4] *Loc. cit.,* p. 344.

§ 37. La idea de una antropología filosófica

[5] *Cf.* Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, pp. 13 y s. (hay trad. al esp. de José Gaos).

[6] *Cf. Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze.* T. I, 1915, p. 319. En la 2ª y 3ª ed. los volúmenes se han publicado bajo el título de: *Vom Umsturz der Werte.*

[7] *Loc. cit.,* p. 324.
[8] *Cf. Die Stellung des Menschen in Kosmos.*
[a] Sí.

§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el resultado propio de la fundamentación kantiana

[9] A 703, B 731.
[10] *Loc. cit.*

B) EL PROBLEMA DE LA FINITUD EN EL HOMBRE Y LA METAFÍSICA DEL *DASEIN*

[11] *Cf. supra*, segunda parte, pp. [19] y ss.

§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre

[a] el.
[b] *Cf.* Semestre de verano, 1930 (*Der Anfang der abendländischen Philosophie. Gesamtausgabe [Obra completa]*, vol. 35).

§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre

[12] *Cf.* Aristóteles, *Física* Γ 4, 203b 15.—Aun el mismo Kant habla en la *Crítica de la razón pura* (A 845, B 873) de la «fisiología de la razón pura».
[13] *Cf. Vom Wesen des Grundes,* primer apartado.
[a] Necesidad condicionada.
[b] Reincide completamente en el sentido del planteamiento trascendental.

§ 41. La comprensión del ser y el *Dasein* en el hombre

[14] *Wissenschaft der Logik, Obras completas,* t. III, pp. 78 y s.
[a] Historia como destino del acontecimiento *[Geschichte als Geschick des Ereignisses]*.
[b] Nulidad del *anular [Nichtigkeit des Nichtens]*.
[c] Y por tanto como la *esencia* de la «*finitud*» aquí nombrada.
[d] Ex -sistente *[ex -istente]*.
[e] *Da-sein* no es ningún «ente» en el sentido óntico.
[15] *Obras completas* (Cassirer), IX, p. 198.

§ 42. La idea de una ontología fundamental

[16] *Cf. Sein und Zeit.*

§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental

[17] Para la comprensión concreta de este y del siguiente parágrafo es indispensable un estudio de «*Ser y tiempo*» —me abstengo de tomar posición frente a la crítica emitida hasta la fecha. Esta toma de posición está reservada para una publicación especial —en la medida en que las «objeciones» completamente multicolores se muevan en general dentro de la dimensión del problema.

[18] B XXXIV.

§ 45. La idea de la ontología fundamental y la *Crítica de la razón pura*

[a] ¿Qué significa eso?

[b] ¿Cómo se incluye aquí la cuestión del espacio? «Espacialidad» del *Da-sein* (*Ser y tiempo*).

[19] A 244, B 302.

[20] *Wissenschaft der Logik,* Introducción, *Obras completas,* vol. III, pp. 35 y s.

* [«Y, en efecto, la pregunta que ha sido planteada desde antaño y se plantea ahora y siempre, y es siempre objeto de duda, es la de lo que el ser es.». GL.]

ANEXO

* [La abreviatura «C.» en estos anexos se refiere siempre a Cassirer. GL.]

** [*Crítica de la razón pura*, B XVI. GL.]

La primera frase de *Kant y el problema de la metafísica* anuncia la intención de Heidegger al emprender una nueva interpretación de la obra kantiana fundamental: "La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica". No se trata, pues, de aclarar alguna dificultad, algún malentendido, que obstruya la comprensión de esta obra; por el contrario, Heidegger se propone sacar a la luz el contenido decisivo de la *Crítica,* tratando de exponer lo que Kant "ha querido decir". Y su intención, por arbitraria que pueda parecer, se apoya en una máxima que el mismo Kant quería ver aplicada en toda interpretación filosófica, y que consiste en "reconocer, apartándose de la investigación de la letra, lo que el autor ha querido decir". Así, Heidegger, disintiendo de los comentaristas habituales que parten del supuesto de que la *Crítica de la razón pura* es una "teoría del conocimiento" y que sólo tratan la metafísica y los temas metafísicos en forma accesoria, enfoca el problema de la metafísica "como problema de la ontología fundamental".

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Sumario 8
Nota editorial, por Gustavo Leyva 12
Prólogo a la cuarta edición 21
Prólogo a la primera edición 25
Prólogo a la segunda edición 27
Observaciones previas a la tercera edición 29
Introducción. El tema de la investigación y su estructura 31
La explicitación de la idea de una ontología fundamental mediante la interpretación de la Crítica de la razón pura como una fundamentación de la metafísica 34
Primera parte. La fundamentación de la metafísica en el punto de partida 36
§ 1. El concepto tradicional de la metafísica 36
§ 2. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional 39
§ 3. La fundamentación de la metafísica como «crítica de la razón pura» 41
Segunda parte. La fundamentación de la metafísica en la realización 46
A) La caracterización de la dimensión de retorno para la realización de la fundamentación de la metafísica 47
I. Los caracteres esenciales del campo del origen 47
§ 4. La esencia del conocimiento en general 47
§ 5. La esencia de la finitud del conocimiento 49
§ 6. El fundamento de la fuente de la fundamentación de la metafísica 55
II. El modo del develamiento del origen 56
§ 7. El bosquejo de los estadios de la fundamentación de la ontología 56
§ 8. El método del develamiento del origen 58
B) Las etapas de la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología 60
La primera etapa de la fundamentación. Los elementos esenciales del conocimiento puro 60
a) La intuición pura en el conocimiento finitoa 60
§ 9. La elucidación de espacio y tiempo como intuiciones puras 61

§ 10. El tiempo como la intuición pura universal 63
b) El pensamiento puro en el conocimiento finito 65
§ 11. El concepto puro del entendimiento (noción) 65
§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías) 68
La segunda etapa de la fundamentación. La unidad esencial del conocimiento puro 69
§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro 70
§ 14. La síntesis ontológica 71
§ 15. El problema de las categorías y el papel de la lógica trascendental 74
La tercera etapa de la fundamentación. La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica 76
§ 16. La elucidación de la trascendencia de la razón finita como intención fundamental de la deducción trascendental 77
§ 17. Las dos vías de la deducción trascendental 81
a) La primera vía 82
b) La segunda vía 85
§ 18. Forma externa de la deducción trascendental 86
La cuarta etapa de la fundamentación. El fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico 89
§ 19. Trascendencia y sensibilización 90
§ 20. Imagen y esquema 91
§ 21. Esquema e imagen-esquema 95
§ 22. El esquematismo trascendental 97
§ 23. Esquematismo y subsunción 102
La quinta etapa de la fundamentación. Determinación completa de la esencia del conocimiento ontológico 105
§ 24. El principio sintético supremo como determinación completa de la esencia de la trascendencia 106
§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la metaphysica generalis 109
Tercera parte. La fundamentación de la metafísica en su originariedad 114
A) La característica explícita del fundamento colocado en la fundamentación 115
§ 26. El centro formador [bildende Mitte] del conocimiento ontológico como imaginación trascendental 115
§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental 119

B) La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas 122
§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura 124
§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica 127
§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica 133
§ 31. La originariedad del fundamento colocado y la marcha atrás de Kant ante la imaginación trascendental 135
C) La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana 143
§ 32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo 144
§ 33. El carácter interno del tiempo de la imaginación trascendental 146
a) La síntesis pura como aprehensión pura 148
b) La síntesis pura como reproducción pura 149
c) La síntesis pura como reconocimiento puro 151
§ 34. El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo 154
§ 35. La originariedad del fundamento colocado y el problema de la metafísica 158
Cuarta parte. La fundamentación de la metafísica en una repetición 165
A) Fundamentación de la metafísica en la antropología 166
§ 36. El fundamento colocado y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica 166
§ 37. La idea de una antropología filosófica 168
§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el resultado propio de la fundamentación kantiana 172
B) El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del Dasein 176
§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre 176
§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre 178
§ 41. La comprensión del ser y el Dasein en el hombre 180
C) La metafísica del Dasein como ontología fundamental 184
§ 42. La idea de una ontología fundamental 184
§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental 186
§ 44. La meta de la ontología fundamental 189
§ 45. La idea de la ontología fundamental y la Crítica de la razón pura 192
Anexo 196
I. Apuntes sobre el libro de Kant 198
II. Ernst Cassirer: Filosofía de las formas simbólicas. 2ª parte: «El

pensamiento mítico». Berlín, 1925 204
III. Conferencias de Davos. La Crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica 216
IV. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger 220
V. Sobre la crítica del libro de Kant de Odebrecht y Cassirer 236
VI. Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866 243
Notas 255